T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

NECMEDDİN EL-KÂTİBÎ'NİN AYNÜ'L-KAVÂİD ADLI ESERİNİN TAHLİL VE TAHKİKİ

SELMAN SUCU

2501160159

TEZ DANIŞMANI
Doç. Dr. MUSTAKİM ARICI

İSTANBUL, 2019

Tez Onay Sayfası

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI**

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı	: SELMAN SUCU	**Numarası**	: 2501160159
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı	: FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ	**Danışmanı**	: DOÇ. DR. MUSTAKİM ARICI
Tez Savunma Tarihi	: 28.08.2019	**Saati**	: 12:00
Tez Başlığı	: "NECMEDDİN EL-KÂTİBÎ'NİN AYNÜ'L-KAVÂİD ADLI ESERİNİN TAHLİL VE TAHKİKİ"		

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin **36. Maddesi** uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE** OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. MUSTAKİM ARICI		KABUL
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ SÜMEYYE PARILDAR		KABUL
3- DR. ÖĞR. ÜYESİ MEHMET ÖZTURAN		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. İSMAİL LATİF HACINEBİOĞLU		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ HARUN KUŞLU		

Versiyon: 1.0.0.2-61559050-302.14.06

ÖZ

NECMEDDİN EL-KÂTİBÎ'NİN AYNÜ'L-KAVÂİD ADLI ESERİNİN TAHLİL VE TAHKİKİ

SELMAN SUCU

Bu çalışmada İslam düşünce geleneğini derinden etkileyen, yazdığı eserleri son döneme kadar ilim çevrelerinde ilgi gören Necmeddin Kâtibî'nin **Aynü'l-kavâid** adlı eseri tahkik edilip bu eser bağlamında Kâtibî'nin mantık görüşleri incelenmiştir. Kâtibî yazmış olduğu **Şemsiyye** isimli mantık eseri ve **Hikmetü'l-ayn** isimli felsefe eseriyle oldukça büyük bir şöhrete kavuşmuş ve eserleri medreselerde son döneme kadar ilgi görmüş bir düşünürdür. Mantık alanında oldukça üretken bir isim olan Kâtibî **Aynü'l-kavâid**, **Bahru'l-fevaid**, **Câmiü'd-dekâik**, **Şerhu Keşfi'l-esrâr** ve **Münassas** gibi birçok eser kaleme almış olmakla birlikte mantık alanındaki şöhretini **Şemsiyye** isimli eserine borçludur. Bu eser neredeyse İslam coğrafyasının tamamına yayılmış ve yirminci yüzyıla gelinceye kadar mantık eğitimindeki yerini korumuştur. Kâtibî eserlerinde kullandığı üslup ve muhakkik tavrı ile Râzî sonrası İslam düşünce geleneğinin karakteristik özelliklerini yansıtmaktadır.

Çalışmamızın ilk bölümünde Kâtibî'nin mantık eserlerini farklı açılardan ele alınıp tanıttık. İkinci bölümde Kâtibî'nin **Aynü'l-kavâid** isimli eseri bağlamında mantık görüşlerini dokuz mesele üzerinden ortaya koymaya çalıştık. Son bölümde ise **Aynü'l-kavâid**'in tahkikte esas alınan nüshaları ve tahkik esnasında kullandığımız yöntem hakkında bilgi verip metni araştırmacılara sunduk.

Anahtar Kelimeler: Kâtibî, mantık, **Aynü'l-kavâid**, bilgi, önerme, modalite, şartlı kıyas.

ABSTRACT

THE ANALYSIS AND CRITICAL EDITION OF NAJM AL-DĪN AL-KĀTIBĪ'S ʻAYN AL-QAWĀʻID

SELMAN SUCU

This dissertation examines logical views of Kātibī regarding to ʿ**Ayn al-qawāʿid**, who had a huge impact on the Islamic thought and compiled books which have attracted a great deal of attention of the scholarly circles. He is such an important figure that he gained great reputation thanks to his logical work, **al-Shamsiyya**, and his philosopical work, **Ḥikmat al-ʿayn**, and his works have received attention in madrasas until the final period. As a very productive scholar in the field of logic, he compiled lots of books such as ʿ**Ayn al-qawāʿid**, **Baḥr al-fawāʾid**, **Jāmiʿ al-daqāʾiq**, **Sharkh Kashf al-ʾasrār**, **al-Munaṣṣaṣ**, yet his being prominent in the field of logic is thanks to **al-Shamsiyya**. It spread through almost all of the Islamic lands and maintained its importance until the twentieth century. He presented features of the post-Rāzian Islamic thought due to his style and critical attitude used in his works.

In the first part of our study, we considered Kātibī's logical works from a different angle and introduced them. In the second part, we evdeavored to present his views on logic through nine matters in terms of ʿ**Ayn al-qawāʿid**. In the final part, having informed about the manuscripts of ʿ**Ayn al-qawāʿid** relied upon in the edition and the method followed when editing, we released the text to researchers.

Key words: Kātibī, logic, ʿ**Ayn al-qawāʿid**, knowledge, proposition, modality, conditional syllogism.

Önsöz

İslam felsefesi alanındaki son yıllarda yapılan çalışmalar incelendiğinde mantık alanında kaleme alınmış tez ve makalelerin diğer alanlara nispetle oldukça az olduğu görülecektir. Yapılan çalışmaların büyük bir kısmı da İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve öncesindeki döneme tekabül etmektedir. İbn Sînâ ve Gazzâlî (ö. 505/1111) sonrasında bulunan birçok mantıkçının eserleri neşredilmiş olmasına rağmen büyük oranda araştırmacılar tarafından ihmal edilmiştir. Neşredilmemiş eserler ise çok az sayıdaki araştırmacının ilgisine mazhar olabilmektedir. Halbuki Gazzâlî sonrası dönemde mantık tartışmaları ve yöntem arayışları son derece canlıdır ve en etkileyici metinler bu dönemden sonra kaleme alınmıştır. Özellikle Fahreddin Râzî (ö. 606/1210)'nin eserleriyle birlikte mantık ve yöntem tartışmaları zirveye ulaşmıştır.

Mantık kendi içinde müstakil bir ilim olarak ele alındığı gibi diğer ilimlere nispetle de bir alet ilmi olarak kabul edilir. Gazzâlî **Mustasfâ** isimli eserinde mantığı fıkıh usulüne bir giriş olarak ele almış ardından Fahreddin Râzî bunu hem fıkıh usulünde hem de diğer İslami ilimlerde en yetkin formuyla gerçekleştirmiştir. Böylelikle mantık İslami ilimlerin tahsilinde vazgeçilmez bir ilim olma vasfını kazanmıştır. Ayrıca Gazzâlî'nin yaşadığı dönemde medreselerin yaygınlaşmasıyla birlikte sistematik medrese eğitiminde farklı seviyelerde ders kitaplarına ihtiyaç duyulmuştur. Birçok alim uzman olduğu alanda farklı hacimlerdeki metinlerle bu ihtiyaca cevap vermeye çalışmıştır. Mantık alanında yazılmış en meşhur eserler hiç şüphesiz Esîrüddin Ebherî (ö. 660/1262'dan önce)'nin **İsâgocî** isimli eseri ile Necmeddin Kâtibî (ö. 675/1277)'nin **Şemsiyye** adlı çalışmasıdır.

İbn Sînâ ve Râzî sonrası mantık birikimini özümseyip bunu eserlerine yansıtmış olan Kâtibî üzerinde yapılacak incelemeler ile hem bu iki ismin mantık ilmine yaptıkları müdahale ve katkılar daha net bir şekilde görülecek hem de kendilerinden sonra ortaya koydukları birikimin nasıl şekillenip yorumlandığıyla ilgili daha tutarlı değerlendirmeler yapma imkanına sahip olacağız. Bu gayeye binaen biz bu çalışmamızı İbn Sînâ ve Râzî sonrası mantık birikimini araştırma çabalarına bir katkı sunma amacıyla gerçekleştirdik.

Şüphesiz bu çalışmanın gelişip son halini almasında birçok ismin katkısı olmuştur. Tez konusu önerisi ve kaynak paylaşımından, Arapça metnin mukabelesi,

tezin içeriğinin gözden geçirilmesi ve tashihlerine kadar tüm safhalardaki yardımları için danışman hocam Doç. Dr. Mustakim Arıcı'ya müteşekkir ve minnettarım. Yurt dışında bulunan yazma eser nüshalarını temin etmemde bana vakitlerini ayırıp yardımcı olan sayın Dr. Öğr. Üyesi Cumhur Ersin Adıgüzel ve Elmin Aliyev'e, tahkik metnini baştan sona okuyup katkılarını sunan sayın Abdülkadir Yılmaz hocama, elindeki mevcut nüshaları cömertçe benimle paylaşan hemşehrim ve çalışma arkadaşım Mehmet Arıkan'a ve maddi manevi destek ve imkanlarını sunan İSAM yönetimine teşekkür ederim. Ayrıca tez savunma jürisinde yer alan Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye Parıldar ve Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Özturan'a tezimi okuyup değerli eleştirilerini benimle paylaştıkları için teşekkür ederim.

Son olarak yüksek tahsil alabilmem hususunda benden maddi manevi desteklerini esirgemeyen aileme şükranlarımı sunarım.

Fatih 2019

Selman SUCU

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ BÖLÜM
KÂTİBÎ'NİN MANTIK KÜLLİYATI:
İÇERİK, HACİM VE YÖNTEM

İKİNCİ BÖLÜM
AYNÜ'L-KAVÂİD BAĞLAMINDA KÂTİBÎ'NİN MANTIK DÜŞÜNCESİNİN TASVİRİ

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AYNÜ'L-KAVÂİD'İN NÜSHALARI VE TAHKİKLİ METNİ

TABLOLAR LİSTESİ

KISALTMALAR LİSTESİ

a. mlf.	Aynı müellif
bkz.	Bakınız
BN	Bibliotheque Natianale
C.	Cilt
CÜİFD	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
çev.	Çeviren
DEÜİFD	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ed.	Editör
İÜİFD	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ktp.	Kütüphane
nr.	Numara
nşr.	Neşreden
ö.	Ölümü
s.	Sayfa
ss.	Saltanat süresi
SDÜİFD	Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
SÜİFD	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
sy.	Sayı
thk.	Tahkik eden
TYEKBY	Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları
vr.	Varak

GİRİŞ

Mantık ilmi İslam coğrafyasında Fârâbî (ö. 339/950) eliyle sistemli bir hal almıştır. Fârâbî'ye, Aristo'dan sonra mantığın İslam dünyasındaki sistemleştiricisi olması hasebiyle ikinci muallim denmiştir. Fârâbî eliyle sistematik bir hal kazanan mantık ilmi, kendisinden sonra İbn Sînâ tarafından hem yeni ve özgün birçok problem kazanmış hem de içeriği yeniden şekillenmiştir. İbn Sînâ, oldukça hacimli bir felsefe-bilim külliyatı olan **Şîfâ** adlı eserinde kendinden önceki filozoflarla hesaplaşarak kendi özgün fikirlerini ve kendisinden sonra gelen düşünürler için de oldukça önemli bir birikimi ortaya koymuştur. Her ne kadar bu eserinde mantık ilmini kendisinden önceki meşşâîlerin yöntemi üzere ele almış olsa da **el-İşârât ve't-tenbîhât** adlı eserinde mantık ilmine dair kendi özgün tasnifini kullanmıştır.

İbn Sînâ tarafından ortaya konan bu birikim kendisinden sonra gelen mantıkçılar tarafından hem eleştirilmiş hem de geliştirilmiştir. Özellikle Ömer b. Sehlan Sâvî (ö. 540/1145) ve Ebu'l-Berekât Bağdâdî'nin (ö. 547/1152) eserlerinde açıkça görülen bu tavır Fahreddin Râzî ile zirveye ulaşmıştır. Mantık alanında en az İbn Sînâ kadar özgün fikirlere sahip olan ve İbn Sînâ'ya birçok önemli eleştiri yönelten Râzî'nin eserleriyle birlikte İslam mantığı temel problemlerini belirlemiştir. Öyle ki Râzî sonrası yazılan mantık eserlerini inceleyen bir araştırmacı, bu iki ismin yani İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin eserlerine yapılan atıfların sıklığına ve bu alandaki otoritelerine şahit olacaktır. Nitekim mantık kitaplarında İbn Sînâ "Şeyh", Fahreddin Râzî ise "İmam" olarak anılmaktadır.

Fahreddin Râzî'den sonra önemli olan bir diğer mantıkçı ise talebesi olan Efdalüddin Hûnecî'dir (ö. 646/1248).[1] Hûnecî hem hocasının İbn Sînâ'ya yönelik bazı eleştirilerini cevaplamış hem de İbn Sînâ ve Râzî tarafından ortaya konan mantık problemleriyle ilgilenmiş ve kendisinden sonraki mantıkçıları etkilemiştir. Bu mantıkçılardan biri de Necmeddin Kâtibî'dir.[2]

---

[1] İbn Sînâ sonrası mantık ilminin seyri ile Râzî ve Hûnecî hakkında İbn Haldun'un görüşleri için bkz.: İbn Haldun, **Mukaddime**, nşr. Dervîş el-Cüneydî, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995, s. 474-477.

[2] Kâtibî'nin yaşadığı dönem, hayatı ve ilmi kişiliğine dair daha önce kapsamlı bir çalışmalar yapıldığı için tekrar incelemeyi tercih etmedik. Kâtibî'nin hayatı ve dönemi hakkında bilgi almak için bkz.: Mustakim Arıcı, **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği**, İstanbul, Klasik

Kâtibî mantık, felsefe ve kelam alanlarında etkili bir düşünürdür. Özellikle **er-Risâletü'ş-Şemsiyye fi'l-kavâidi'l-mantıkıyye**[3] isimli mantık eseri ve **Hikmetü'l-ayn** isimli felsefe eseri medreselerde uzun süre ders kitabı olarak okutulmuş ve bu iki eser üzerine birçok şerh ve haşiye yazılmıştır. Yaşadığı dönemde dahi oldukça şöhretli bir alim olan Kâtibî mantık alanında **Şemsiyye** haricinde de birçok önemli eser vermiştir. Bu eserlerin en önemlileri **Aynü'l-kavâid**, **Bahru'l-fevâid**, **Câmiü'd-dekâik**, **Şerhu Keşfi'l-esrâr** ve **Münassas** isimli şerh çalışmasının mantık kısmıdır. Öyle ki bu eserlerin çoğu kendisinden sonraki mantık bilginleri tarafından okunup incelenmeye devam etmiştir.

Hal böyleyken son dönemlerde Kâtibî'ye veya eserlerine dair mantık alanında yapılan akademik çalışmalar neredeyse sadece **Şemsiyye** adlı kısa ders metnine odaklanmıştır.[4] Tabi ki bu durum Kâtibî'nin mantık alanındaki görüş ve yetkinliğinin bu kısa eserle sınırlanması neticesini doğurmuştur. Kanaatimizce bu durumun ortaya çıkmasındaki en önemli sebep **Şemsiyye** dışındaki mantık eserlerinin yazma halinde olması ve henüz akademik neşirlerinin yapılmamasıdır.

Bu çalışmamızdan önce Kâtibî'nin mantığı üzerine birçok akademik çalışma yapılmıştır. 1963 yılında Nicholas Rescher yayınladığı **Studies in The History Of Arabic Logic** isimli çalışmasında 13. Yy'da yaşayan İslam mantıkçılarını İbn Sînâ karşıtı "Batı Okulu" mensupları ile İbn Sînâcı "Doğu Okulu" mensupları şeklinde ikiye ayırmıştır. Rescher'e göre Batı okulunun en önemli temsilcileri Fahreddin Râzî, Efdalüddin Hûnecî ve Sirâceddin Urmevî (ö. 682/1283) iken Doğu okulunu başta Kemaleddin b. Yunus (ö. 639/1242) olmak üzere Esîrüddin Ebherî, Nasîruddin Tûsî (ö. 672/1274) ve Kâtibî tesmil etmektedir. İbn Sînâ Aristo mantığını eleştirmiş ve yenilikler getirmişken Batılılar İbn Sînâ'nın bu yeniliklerine detaylı eleştiriler

---

Yayınları, 2015, s. 39-66; Hüseyin Çaldak, "Necmeddin Ali Bin Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî, Hayatı Eserleri ve Şemsiyyesi", **CÜİFD**, sy. 3, 1999, s. 491-495.

[3] Bu esere çalışmamızın devamında sadece **Şemsiyye** şeklinde atıf yapılacaktır.

[4] Örneğin: Tony Street, "Mantık", **İslam Felsefesine Giriş**, ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2008, s. 273-293.

getirmiştir. Batılıların bu tenkitlerine karşı Doğulu mantıkçılar İbn Sînâ'yı desteklemiştir.[5]

Rescher 1967 yılında yayınladığı **Temporal Modalities in Arabic Logic** adlı çalışmasında ise bir önceki çalışmasını destekleyecek nitelikte İbn Sînâ'nın **İşârât** adlı eseri ile Kâtibî'nin **Şemsiyye** isimli eserini modalite konusu bağlamında detaylı bir şekilde mukayese etmiştir. Bu çalışmasında iki metin arasındaki benzerlikleri tablolarla ve A. vander Nat ile geliştirdiği sembolleştirmeleri kullanarak metin mukayeseleri ile ortaya koyan Rescher böylelikle **İşârât**'ın **Şemsiyye**'ye nasıl kaynaklık ettiğini ve Kâtibî'nin İbn Sînâ'yı takip ettiğini göstermeye çalışmıştır.[6]

Kâtibî mantığı üzerine çalışan bir diğer önemli isim Tony Street'tir. Onun Kâtibî mantığına dair incelemelerini içeren veya doğrudan Kâtibî ve **Şemsiyye** hakkında kaleme aldığı birçok makalesi bulunmaktadır: "İbn Sînâ Sonrası Bir Kıyas Tarihine Doğru: Rescherîn Arap Modal Mantığı ile İlgili Çalışmaları Üzerine Notlar (2000)"[7], "İbn Sînâ ve Tûsî'de Mutlak Önermenin Çelişiği ve Döndürmesi (2000)"[8], "Arapça Mantık (2004)"[9], "Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Mantığına Yönelik Eleştirisi (2005)"[10], "Mantık (2015)"[11], "Al-'Allâme al-Hillî (d. 1325) and the Early Reception of Kâtibî's Shamsîya (2014)"[12] ve "Kâtibî, Tahtânî and Shamsiyya (2017)"[13]. Street'in araştırmaları daha çok modal önermelerin zâtî-vasfî ayrımı,

---

[5] Nicholas Rescher, **Studies in The History Of Arabic Logic**, London, University of Pittsburgh Press, 1963, s. 18-19.

[6] Rescher, **Temporal Modalities in Arabic Logic**, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1967, s. 26-46.

[7] Street, "İbn Sînâ Sonrası Bir Kıyas Tarihine Doğru: Rescherîn Arap Modal Mantığı ile İlgili Çalışmaları Üzerine Notlar", çev. İbrahim Çapak, **SÜİFD**, sy. 13, 2006, s. 197-218.

[8] Street, "İbn Sînâ ve Tûsî'de Mutlak Önermenin Çelişiği ve Döndürmesi", **İslam Mantık Tarihi**, çev. Harun Kuşlu, s. 171-185.

[9] Street, "Arapça Mantık", **İslam Mantık Tarihi**, çev. Harun Kuşlu, s. 17- 114.

[10] Street, "Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Mantığına Yönelik Eleştirisi", **İslam Mantık Tarih**, çev. Harun Kuşlu, s. 151-170.

[11] Street, "Mantık", **İslam Felsefesine Giriş**, ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, s. 273-293.

[12] Street, "Al-'Allâme al-Hillî (d. 1325) and the Early Reception of Kâtibî's Shamsîya", **Oriens**, 2016, sy. 44, s. 1-35.

[13] Street, "Kâtibî, Tahtânî and Shamsiyya", **The Oxford Handbook of Islamic Philosophy**, ed. Khaled el-Rouayheb, Sabine Schmidtke, New York, Oxford University Press, 2017, s. 348-375.

mutlak önermenin ele alınış biçimleri ve **Şemsiyye** üzerine yoğunlaşmıştır. O Rescher'in Doğu-Batı okulları ayrımına karşı çıkmakta ve bu ayrımın henüz yeterince eser neşredilmemişken yapılmış aceleci bir ayrım olduğunu düşünmektedir. Ona göre Kâtibî, Rescher'in iddia ettiği kadar sıkı bir İbn Sînâ takipçisi, Fahreddin Râzî de İbn Sînâ karşıtı değildir ve hatta Rescher'in ayrımının aksine bazı meselelerde Râzî, Kâtibî'den daha fazla İbn Sînâcıdır.[14]

Street çalışmalarında Rescher'in yaptığı gibi İbn Sînâ ve Kâtibî arasında mukayeseler yapmaktadır. Ona göre Rescher Kâtibî'de bulunan özel şartlı (*el-meşrû'atü'l-hâssa*) gibi bazı önermeleri İbn Sînâ'ya dayatmıştır. İbn Sînâ **İşârât**'ta on modal önerme zikredip bunların sadece altısını incelerken Kâtibî on üç modal önerme incelemiştir. Ayrıca Rescher, Kâtibî'nin sisteminde modal önermelere uyandırdığı ilginin İbn Sînâ'da uyandırıp uyandırmadığıyla ilgilenmemektedir. Street'e göre İbn Sînâ'nın modal önermelere olan ilgisi Kâtibî'ye göre daha sınırlıdır.[15]

Rescher'den farklı olarak Street, iki isim arasında benzerlikler bulunmakla birlikte Kâtibî'nin Aristoteles'e ve Aristotelesçi geleneğe karşı ilgisiz olma, mümkün küçük öncüllü kıyasın sonuç vermesini reddetme gibi hususlarla İbn Sînâ'dan ayrıldığını belirtmektedir. Ona göre her ne kadar İbn Sînâ vasfî önermeden bahsetmişse de sistemine dahil etmemiştir. Oysa Tûsî ve Kâtibî vasfî önermeleri kendi modal sistemlerinin merkezine yerleştirmişler ve İbn Sînâ'nın kendi eserlerinde incelemediği farklı modal önermeleri incelemişlerdir. Street'e göre Kâtibî'nin modal mantığındaki bu yeni ilginin sebebi Râzî'ye dayanmaktadır. Râzî zorunluluk-süreklilik ayrımı ile mantığı Eşarî düşünceyle uygun hale getirmeye gayret etmiş, Kâtibî de geliştirdiği sistemi uyguladığı **Şemsiyye** ile bu ayrımı medrese müfredatına sokmuştur.[16]

Street'in tespit edebildiğimiz son çalışması olan "Kâtibî, Tahtânî and Shamsiyya" başlıklı makalesinde daha önceki eserlerinden daha detaylı bir şekilde **Şemsiyye**'yi ele almıştır. Street'in ifadelerine göre Kâtibî ve Tûsî'yi yetiştiren

[14] Street, "Arapça Mantık", s. 85

[15] Street, "İbn Sînâ Sonrası Bir Kıyas Tarihine Doğru: Rescherîn Arap Modal Mantığı ile İlgili Çalışmaları Üzerine Notlar", s. 199-200.

[16] Street, "Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Mantığına Yönelik Eleştirisi", s. 163-164.

Ebherî, eserlerinin çoğunda "sadık bir İbn Sînâcı" olmasına rağmen **Tenzîlü'l-efkâr** isimli eserinde mantıkta yeni yollar keşfetmeye başlamıştır. Kâtibî kendisinden **İşârât**'ı İbn Sînâcı ve İbn Sînâ karşıtı argümanlarla okumuştur. Aynı zamanda Tûsî de **Tenzîlü'l-efkâr**'a eleştirel bir şerh yazmıştır. Bu eleştirel arka plana sahip olan Kâtibî, mantık alanındaki diğer önemli çalışmaları olan **Câmiü'd-dekâik**, **Münassas** ve **Şerhu Keşfi'l-esrâr**'da birçok meselede İbn Sînâcı olmayan görüşleri benimsemiştir.[17] Kâtibî dönemin sosyal ve siyasal olaylarını da ele alan Street'e göre gayr-ı müslim yöneticiler altında Sünni alimler ayrıcalıklı pozisyonlarını kaybettiler. Değişen sosyal beklentiler ve finansörler ile birlikte İslamî olmayan bilimlerin (*non-Islamic sciences*) araştırmacıları kendi alanlarının giriş kitaplarını üretme ihtiyacı hissettiler. Kâtibî'nin **Şemsiyye**'si de bunlardan biridir.

Street'e göre Meraga Kâtibî'ye çalışmaları için entelektüel bir ortam sunmaktadır. Ona göre bir Meraga mantık okulundan bahsedilebilir. Ancak bu, Meraga'dakilerin yani Tûsî ve Kâtibî'nin, problemlere aynı çözümü sundukları anlamına gelmemektedir. Her iki ismin çalışmaları da temel olarak İbn Sînâ'ya dayanmaktaydı ancak Street'in ifadesiyle "Kant bizim için ne kadar eskiyse" İbn Sînâ da bu mantıkçılar için o kadar eskiydi. İbn Sînâ ile bu isimleri bağlayan Fahreddin Râzî ve talebesi Hûnecî olmuştur. Meraga mantıkçılarının terimleri belirli problemlere olan ilgileri ve bu problemlere getirdikleri çözüm yolları ortaktı. Sonuç olarak Meraga mantıkçıları, farklı alandaki araştırmacılarının büyük başarılarından doğan bir özgüven ile doktrinel ve biçimsel olarak geleneksel beklentilerden azade kitaplar üretebildiler.[18]

Son olarak **Şemsiyye**'nin içeriğine değinen Street bu çalışmasında **İşârât**'ın mantık kısmını oluşturan on bölümün (namat) Fahreddin Râzî eliyle **Lübâbü'l-İşârât** adlı eserinde bazı bölümlerin birleştirilerek altıya, daha sonra bunların Kâtibî tarafından **Şemsiyye**'de dörde indirildiğini ifade etmektedir.[19] Ancak Street bu eserler arasında içerik bakımından böyle bir sürekliliğin olduğunu gösterecek herhangi bir şey söylememektedir.

---

[17] Street, "Kâtibî, Tahtânî and Shamsiyya", s. 349-350.

[18] Street, "Kâtibî, Tahtânî and Shamsiyya", s. 351.

[19] Street, "Kâtibî, Tahtânî and Shamsiyya", s. 352-353.

Kâtibî mantığı üzerine çalışan bir diğer isim Khaled el-Rouayheb'dir. El-Rouayheb 2010 yılında Hûnecî'nin **Keşfü'l-esrâr** isimli eserini tahkik edip yayınlamıştır. Bu eserin girişine yazdığı incelemede Kâtibî'nin **Keşfü'l-esrâr** şerhinde Hûnecî'nin yeniliklerini itiraf etmiş olmasına rağmen açık bir şekilde Hûnecî'ye ait birçok görüşü ele alıp yorumladığı **Câmiü'd-dekâik** ve **Şemsiyye** isimli eserlerinde kendisine atıf yapmadığını ifade etmektedir.[20]

El-Rouayheb'in 2019 yılında yayınladığı **The Development of Arabic Logic (1200-1800)** isimli çalışmasında yüzyıllar üzerinden mantıkçıları ve eserlerini kısaca tanıtmaktadır. Kâtibî'ye ayırdığı üç sayfalık kısa bölümde kısaca hocası Ebherî, Tûsî ve hamileri olan vezir Şemseddin Cüveynî (ö. 683/1284) ile Şerefüddin Harun'a (ö. 685/1286) da değinmiştir. Diğer çalışmasında olduğu gibi burda da Kâtibî'nin Hûnecî'den etkilendiğini ancak Kâtibî'nin sadece bir takipçi ya da yorumcu olmadığını ifade etmiştir. Kâtibî'nin **Keşfü'l-esrâr**'a yazdığı şerhte büyük oranda Hûnecî'yi takip etmekle birlikte modal ters döndürme ve dördüncü şekil modal kıyas gibi meselelerde Hûnecî'den ayrılmakta tereddüt etmediğini belirtmektedir. Ardından Kâtibî'nin mantık eserlerini kısaca tanıtıp bazı yazma nüshalarının katalog bilgilerini vermektedir.[21]

Türkiye'de akademik olarak Kâtibî üzerine iki tez yapılmıştır. Bunlardan ilki Mustakim Arıcı'nın **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği** isimli çalışmasıdır. Arıcı bu çalışmasının ilk bölümünde Kâtibî'nin yaşadığı dönemin siyasî ve ilmî bağlamını gösterdikten sonra Kâtibî'nin hayatı, entelektüel çevresi, eserleri ve etkisini detaylı bir şekilde ele almıştır. Arıcı bu bölümde Kâtibî'nin hoca-talebe ilişkileri ve kitaplarına dair mevcut bilgileri eleştirip yanlış nispetleri ortaya koymuştur. Çalışmanın diğer bölümlerinde Kâtibî'nin metafizik düşüncesini tarihsel arka planını da gözeterek incelemiştir. Ayrıca çalışmanın sonunda birçok katalog ve kütüphane kaydını tarayarak elde ettiği **Şemsiyye** ve **Hikmetü'l-ayn** şerh-haşiye literatürünün detaylı bir dökümünü vermektedir.

---

[20] Efdalüddin Hûnecî, **Keşfü'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr**, thk. Khaled el-Rouayheb, Tahran, Iranian Institute of Philosophy&Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2010, s. XXV.

[21] Khaled el-Rouayheb, **The Development of Arabic Logic (1200-1800)**, Almanya, Schwabe Verlag, 2019, s. 56-59.

Kâtibî üzerine Türkiye'de yapılan bir diğer akademik çalışma Mehmet Özturan'ın **Müteahhirîn Dönemi Mantığında Tasavvurat: Necmeddin el-Kâtibî ve Kutbuddin er-Râzî Örneği** isimli doktora tezidir. Özturan bu çalışmasında **Şemsiyye** ve en yaygın şerhi olan **Tahrîru'l-kavâid** bağlamında tasavvurat mantığının delalet ve lafız bahisleri dışında kalan beş tümel ve tanım konularını detaylı bir şekilde incelemiştir. Çalışmasında bu iki eser dışında Kâtibî'nin **Aynü'l-kavâid**, **Bahru'l-fevâid**, **Câmiü'd-dekâik** isimli eserlerini ve **Tahrîru'l-kavâid**'in üzerine yazılmış Seyyid Şerif (ö. 816/1413), Devvânî (ö. 908/1502), Siyalkûtî (ö. 1067/1657), Şirbînî (ö. 1908) haşiyelerine başvurmuştur.

Biz bu çalışmamızla hem Kâtibî'nin yazma halinde bulunan **Aynü'l-kavâid** isimli eserini akademiye kazandırmayı hem de tahkik ettiğimiz bu eser bağlamında Kâtibî'nin bazı mantık görüşlerini incelemeyi amaçlıyoruz. Kâtibî'nin eserlerinin çoğu yazma halinde bulunduğu için çalışmamızın birinci bölümünde Kâtibî'nin mantık eserlerini (i) müstakil mantık eserleri, (ii) şerhler ve (iii) mantık yazışmaları olmak üzere üç grup halinde tanıtmayı uygun gördük. Elimizden geldiğince yazma halinde bulunan her eserin mevcut yazma nüshalarına ulaşmaya çalıştık. Buna binaen **Aynü'l-kavâid**'in biri eksik olmak üzere toplam 5, **Câmiü'd-dekâik**'in 8, **Bahru'l-fevâid**'in biri eksik olmak üzere toplam 4, **Şerhu Keşfi'l-esrâr**'ın 4, **Mufassal**'ın 5 ve **Münassas**'ın 15 nüshasını çalışmamız bağlamında inceledik.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise tahkik etmiş olduğumuz **Aynü'l-kavâid**'i merkeze alarak seçtiğimiz dokuz mesele üzerinden Kâtibî'nin görüş ve tercihlerini ele alıp inceledik. Bu incelemeyi yaparken Kâtibî'nin İslam mantık tarihi içindeki yerini daha iyi belirleyebilmek için ele aldığımız meselelerin şekillendiği arka planı da göstermeye çalıştık.

Üçüncü bölümde ise tahkik ettiğimiz **Aynü'l-kavâid**'in nüshalarını ve tahkik esnasında kullandığımız yöntemden bahsedip tahkik edilmiş metni sunduk. Tahkikte kullandığımız dört nüshadan ikisi Türkiye'de, biri İran'da ve sonuncusu da İspanya'da bulunmaktadır.

Çalışmamızın ilk bölümünde Kâtibî'nin mantık eserlerinin yazma nüshalarını tespit edebilmek için Brockelman'ın **GAL** isimli eserini ve Mustafa Dirayeti'nin hazırladığı İran'da mevcut olan Arapça ve Farsça el yazmaları ve İran kütüphanelerinin yazma eser kataloglarını gösteren **Fihristvare-i destnüvistha-yı**

İran (DENA) isimli çalışmayı kullandık. Ayrıca Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi'nin sitesinde mevcut olan Türkiye Kütüphaneleri elektronik veri tabanı ile wqf.me sitesinin hazırlamış olduğu yazma eser arama motoru (*el-bâhisü'l-ilmî*) nüsha tespiti için başvurduğumuz kaynaklar arasındadır. Ayrıca daha önce Kâtibî'nin eserlerini ayrıntılı bir şekilde ele alan Mustakim Arıcı'nın **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği** isimli çalışması da başvurduğumuz kaynaklar arasındadır.

Tahkik ettiğimiz **Aynü'l-kavâid** bağlamında Kâtibî'nin mantık görüşlerini ele aldığımız ikinci bölümde öncelikle Kâtibî'nin kendi mantık eserlerine müracaat ettik. Bu eserler başta bizzat müellif tarafından **Aynü'l-kavâid** üzerine bir şerh olarak hazırlanan **Bahru'l-fevâid** olmak üzere **Şemsiyye**, **Câmiü'd-dekâik**, **Şerhu Keşfi'l-esrâr** ve **Münassas**'tır. Bu eserler içerisinde sadece **Şemsiyye** neşredilmiştir, geriye kalan eserler ise yazma halinde bulunmaktadır. Bu eserlerin dışında müellifin sıklıkla atıf yaptığı Fahreddin Râzî'nin **Mülahhas** isimli eseri ile Kâtibî'nin görüşlerinden etkilendiğini düşündüğümüz Hûnecî'nin **Keşfü'l-esrâr**'ı ve hocası Ebherî'nin **Keşfü'l-hakâik** isimli eserleri Kâtibî'nin mantık alanında beslendiği eserler olmaları hasebiyle çalışmada kaynak olarak kullanılmıştır. Ayrıca Kâtibî'nin kapalı ifadelerini anlama noktasında Kutbuddin Râzî (ö. 766/1365) ve Teftâzânî (ö. 792/1390)'nin **Şemsiyye** şerhlerinden de istifade ettik.

Yukarıda zikrettiğimiz temel kaynakların haricinde Eşref Altaş'ın **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorum ve Eleştirisi** isimli çalışması, Tony Street'in **İslam Mantık Tarihi** isimli eseri, Harun Kuşlu'nun **Nasîruddin Tûsî'de Önermeler Mantığı** isimli çalışması ve Ömer Mahir Alper'in "Akledileni Akletmek: İslam Mantık Geleneğinde "İkinci Akledilirler"in Yorumu ve Osmanlıda Alımlanması Üzerine bir İnceleme isimli" makalesi ikinci bölümde istifade ettiğimiz kaynaklar arasındadır.

BİRİNCİ BÖLÜM
KÂTİBÎ'NİN MANTIK KÜLLİYATI: İÇERİK, HACİM VE YÖNTEM

1. Mantık Metinlerinin Tanıtımı

1.1. Müstakil Eserler

1.1.1. er-Risâletü'ş-Şemsiyye fi'l-kavâidi'l-mantıkiyye

Son döneme gelinceye kadar medreselerde ders kitabı olarak okutulan ve neredeyse İslâm coğrafyasının tamamında tanınacak bir şöhrete kavuşan bu eser Kâtibî'nin en meşhur eseridir. Daha çok **er-Risâletü'ş-şemsiyye** adıyla ya da kısaca **Şemsiyye** şeklinde bilinen eserin tam ismini, müellif kitabının mukaddimesinde **er-Risâletü'ş-şemsiyye fi'l-kavâidi'l-mantıkiyye** olarak belirtmiştir.[22]

Kâtibî bu eseri, üç İlhanlı hükümdarına vezirlik yapmış olan Şemseddin Cüveynî'nin talebi üzerine kaleme almıştır. Tarihçi Ata Melik Cüveynî'nin (ö. 681/1283) kardeşi olan Şemseddin Cüveynî, Hülâgû (ss. 1256-1265) tarafından sahib-divanlığa getirilmiş, daha sonraki iki Moğol yöneticisi olan Abaka Han (ss. 1265-1282) ve Ahmet Teküder (ss. 1282-1284) döneminde de bu görevine devam etmiştir. Şemseddin Cüveynî bölgenin önde gelen uleması ile yakın ilişkiler kurmuş ve bir çoğuna hamilik yapmış, bundan dolayı da ilim ehlinin iltifatına mazhar olmuştur. Kutbüddin Şîrâzî (ö. 710/1311), Nasîrüddin Tûsî, İbn Kemmûne (ö. 683/1284) gibi birçok alim ve filozof eserini kendisine ithaf etmiştir. Bu isimler arasında olanlardan biri de Kâtibî'dir. O, **Şemsiyye**, **Münassas** ve **Câmiü'd-dekâik** isimli eserlerini vezir Cüveynî'nin talebi üzerine kaleme almış ve uzun övgülerle bu eserlerini kendisine ithaf etmiştir.[23] Cüveynî'nin dönemin ulema ve filozoflarıyla olan ilişkisi, Kâtibî'yi Cüveyn'de bir medreseye müderris olarak davet etmesi ilim

[22] Kâtibî, **er-Risaletü'ş-Şemsiyye**, (Kutbüddin Râzî şerhi ve Seyyid Şerif Haşiyesiyle birlikte) tashih: Muhsin Bîdârfer, Kum, İntişarat-ı Bîdar, 1384/1964, s. 22

[23] Arıcı, **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği**, s. 41-42. Cüveynî ile dönemin uleması arasındaki ilişkiler ve ithaf edilen eserler için bkz. a. mlf. "İbn Kemmûne'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi", **İÜİFD**, 24 (2011), s. 46-47.

hâmisi bir isim olduğunu[24] gösterirken Cüveynî'nin Kâtibî'den "mantık hakkında onun kaidelerini toplayan, asıllarını ve kurallarını kuşatan bir kitap" talep etmesi aynı zamanda onun ilmî meselelere olan ilgisine delalet eder. Kâtibî bu talep üzerine **Şemsiyye**'yi yazmış ve telifini bitirdikten sonra da bu eseri uzun övgülerle vezir Cüveynî'ye ithaf etmiştir.[25]

Eserin tam olarak nerede ve hangi yılda yazıldığı kesin bir şekilde bilinmemekle birlikte Mustakim Arıcı, Kâtibî hakkında hazırladığı doktora tezinde Kâtibî'nin diğer eserleri ve Cüveynî'yle olan ilişkisine dayanarak eserin hicri 661 yılından sonraki dört beş sene içerisinde Kâtibî'nin Cüveyn'de bulunduğu bir zaman diliminde yazılmış olabileceğini ifade etmektedir.[26]

Risalenin hemen girişinde Kâtibî, Cüveynî'nin kendisinden böyle bir şeyi talep etmesinin sebebi olarak birbiriyle ilişkili iki sebepten bahseder. Bunların birincisi, kesin ve doğru bilgi talep edilen şeylerin en yücesidir ve bu şekildeki bilgiye sahip olan kimse de insanların en üstünüdür. İkinci gerekçe ise ilimleirn inceliklerine muttali olmak ve hakikatlerini kuşatmak ancak mantık olarak isimlendirilen ilimle mümkün olabilir.[27] Başka bir ifadeyle kesin ve doğru bilgiler insanın kemali için elzemdir, bu bilgilerin elde edilmesi ve doğruyu yanlıştan ayırabilmek de için mantık ilmine ihtiyaç duyulmaktadır. Yani Kâtibî, nefsin kemali için bu bilgilerin elde edilmesi ve böyle olmayan bilgilerden ayrıştırılmasını vezir Cüveynî'nin kendisinden böyle bir risaleyi kaleme almasını istemesinin sebebi olarak görmektedir. Eserine başladığı bu ifadelerle Kâtibî, insanın kemali ve doğru bilgiyi elde etmesi açısından mantık ilminin ne kadar önemli olduğuna da işaret etmektedir.

Bu ifadelerin ardından Kâtibî, risalenin yazımı esnasında riayet edeceği hususları belirtmiştir. Buna göre müellif, mantıkçılarca kabul edilen (*yu'teddu bihi*) hiçbir mantık kuralını ihlal etmeyeceğini, bununla birlikte hiç kimseye tabi olmadan

---

[24] Arıcı, **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği**, s. 41-42.

[25] Kâtibî, **er-Risaletü'ş-Şemsiyye**, s. 21-22.

[26] Arıcı, **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği**, s. 54.

[27] Kâtibî, **er-Risaletü'ş-Şemsiyye**, s. 21-22.

sadece gerçeğe (*el-hakku's-sarîh*) uyacağını ve başka kitaplarda bulunmayan önemli eklemelerde bulunacağını ifade etmiştir.[28]

Kâtibî risalesini bir mukaddime, üç makale ve bir hatime üzere kaleme almıştır. İki bölümden oluşan mukaddimenin ilk bölümünde mantığın mahiyeti ve mantığa duyulan ihtiyaç ele alınmış, mantığın konusunu ise mukaddimenin ikinci bölümünde işlenmiştir. Risalenin ana bölümlerini oluşturan üç makaleden birincisi tasavvurat konularını içermektedir. "Müfretler (*müfredât*)" olarak isimlendirilen bu bölüm (*makâle*) dört alt bölümden (*fasl*) oluşmaktadır. Bunlar da sırasıyla lafızlar, müfret manalar, külli-cüzi bahisleri ve tanımdır. Üçüncü fasıl ayrıca beş kısma (*bahs*) ayrılmıştır. İlk üç fasıl tasavvuratın temelleri (*mebâdî*), son fasıl olan tanım konusu ise amacıdır (*makâsıd*).

"Önermeler ve Hükümleri (*el-Kadâyâ ve ahkâmuhâ*)" başlığını taşıyan ve tasdikatın mebadisine denk gelen ikinci makale, önermenin tanımı ve öncelikli kısımlarını (yüklemli-şartlı) içeren bir mukaddime ve üç fasıldan oluşmaktadır ki risalenin en hacimli bölümü de budur. Yüklemli önermelere dair olan birinci fasıl da dört alt bölüme ayrılmştır: (I) yüklemli önermenin parçaları ve kısımları, (II) niceliği belirtilmiş dört önerme (*el-mahsûratü'l-erbaa*), (III) dolaylı ve doğrudan önermeler (*el-udûl ve't-tahsîl*) ve (IV) kipli önermelerdir (*el-müveccehat*). İkinci fasıl önermenin ikinci kısmı olan şartlı önermelerin kısımlarını anlatmaktadır. Önermelerin hükümlerine ayrılan son fasılda çelişki, düz ve ters döndürme konuları ele alınmış ve ardından şartlıların birbirini gerektirmesi konusu kısa bir şekilde işlenmiştir.

Tasdikatın amacı ve mantığın en önemli konusu olan kıyas konusunun incelendiği üçüncü makale beş fasıldan oluşmaktadır: (1) kıyasın tarifi ve kısımları, (2) kipli kıyaslar, (3) şartlı önermelerden oluşan iktirani kıyaslar (4) istisnai kıyas ve (5) temsil, istikra gibi maddelerin işlendiği kıyasın ekleri. Son olarak hatimede ilimlerin parçaları ve ilimler arası ilişkiler ele alınmıştır. Diğer mantık eserlerinde son olarak mugalata yani sofistik iddiaları ele alan Kâtibî muhtasar olarak kaleme aldığı **Şemsiyye**'sinde buna yer vermemiştir.

[28] Kâtibî, **er-Risaletü'ş-Şemsiyye**, s. 22.

Bir diğer önemli mantık metni olan **Îsâgûcî** ile kıyaslandığı zaman hacim olarak **Şemsiyye**'nin altı kat daha büyük olduğu görülmektedir. Kâtibî risalenin girişinde kendisinden mantığın usulünü yani temel görüşlerini ihtiva eden bir risale yazılmasını istendiğini belirtmiş [29] olmasına rağmen risale, hocası Ebherî'nin metninden bir hayli hacimlidir. İlim geleneği zaman içinde bu iki eser arasındaki farkları görmüş olacak ki Osmanlı medreselerinde başlangıç seviyesinde **Îsâgûcî** ve şerhleri, orta seviyede ise **Şemsiyye** risalesi müfredatta yerini alabilmiştir. Her iki eser ayrıca İran ve Hint medreselerinde de takip edilmiştir.[30] İki eser arasındaki bu fark, **Şemsiyye** risalesinde bulunan mukaddime bahisleri, delalet ve lafız bahisleri, nisebi erbaa ve nakizleri, kıyasın iki, üç ve dördüncü şekilleri, kipli önermeler, ilimlerin cüzleri gibi konuların **Îsâgûcî** metninde bulunmayışından kaynaklanmaktadır.

Kâtibî diğer eserlerinin aksine **Şemsiyye**'de hiçbir isme ya da kitaba doğrudan atıfta bulunmaz ve farklı bir görüş zikredip onu çürütmeye çalışmaz. Kâtibî eserinde sadece bir yerde, kıyasın sonuç veren dört şekli konusunda dördüncü şeklin sekiz kısmını anlattıktan sonra "öncekiler (*el-mütekaddimûn*)" diye atıfta bulunarak önceki mantıkçıların dördüncü şeklin ilk beş kısmını kabul ettiklerini belirtir[31] ki bu risalede zikredilip çürütülmeye çalışılan tek farklı görüştür.

Şemsiyye üzerine birçok isim tarafından şerh yazılmıştır. Bunların başında Kâtibî'nin talebesi olan İbn Mutahhar el-Hillî'nin (ö. 726/1325) **el-Kavâidü'l-celiyye fi şerhi'r-risaleti'ş-Şemsiyye** isimli eseri gelmektedir. Şüphesiz **Şemsiyye** üzerine yazılmış şerhler içerisinde en meşhur olanı Hillî'nin de talebesi olan Kutbuddin Râzî'nin kaleme aldığı **Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantıkiyye fî şerhi'r-risâleti'ş-Şemsiyye**'dir. Bundan başka Sa'deddin Teftâzânî'nin **Sa'diyye** olarak da bilinen **Şemsiyye** şerhi ve Kâdı Mir Meybüdî'nin (ö. 909/1504) telif ettiği bir şerh vardır.[32]

---

[29] Kâtibî, **er-Risaletü'ş-Şemsiyye**, s. 22.

[30] Arıcı, "Entelektüel İlgilerin Kesişim Noktasında Felsefe ve Felsefe Eğitimi", **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler** içinde, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İsam Yayınları, 2013, s. 762-765.

[31] Kâtibî, **er-Risaletü'ş-Şemsiyye**, s. 411.

[32] **Şemsiyye** üzerine yazılmış şerh ve haşiye literatürü için bkz.: Arıcı, **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği**, "Ek I", s. 324-348.

Şemsiyye

Mukaddime

1. Bahis: Mantığın mahiyeti ve mantığa duyulan ihtiyaç
2. Bahis: Mantığın konusu

1. Makale: Müfretler

1. Fasıl: Lafızlar
2. Fasıl: Müfret Manalar
3. Fasıl: Külli ve Cüzi Bahisleri
    1. Bahis: Fertlerine göre Küllinin Taksimi
    2. Bahis: Küllinin Mantıki, Tabii ve Akli olarak Taksimi
    3. Bahis: Niseb-i Erbaa (Dört Nispet)
    4. Bahis: İzafi Olan Külli ve Cüzi
    5. Bahis: İzafi Olan Nev'
4. Fasıl: Tanım ve Betim

2. Makale: Önerme ve Hükümleri

Mukaddime: Kaziyenin tanımı ve öncelikli kısımları

1. Fasıl: Yüklemli Önermeler
    1. Bahis: Yüklemli Önermelerin Parçaları ve Kısımları
    2. Bahis: Mahsurat-ı Erbaa
    3. Bahis: Udûl ve Tahsil
    4. Bahis: Kipli Önermeler
2. Fasıl: Şartlı Önermeler
3. Fasıl: Önermelerin Hükümleri
    1. Bahis: Çelişki
    2. Bahis: Düz Döndürme
    3. Bahis: Ters Döndürme
    4. Bahis: Şartlı Önermelerin Birbirini Gerektirmesi

3. Makale: Kıyas

1. Fasıl: Kıyasın Tanımı ve Kısımları
2. Fasıl: Kipli Kıyaslar
3. Fasıl: Şartlılardan Oluşan İktirani Kıyaslar
4. Fasıl: İstisnai Kıyas
5. Fasıl: Kıyasın Ekleri

Hatime

1. Bahis: Kıyasın Maddeleri
2. Bahis: İlimlerin Cüzleri

Tablo 1: **Şemsiyye**'nin konu başlıkları

1.1.2. Câmiü'd-dekâik fî keşfi'l-hakâik

Kâtibî'nin en hacimli müstakil mantık eseri olan **Câmiü'd-dekâik**'in tam ismi eserin dibacesinde müellifi tarafından belirtilmiştir [33] ve eserin müellife aidiyetinde bir tartışma olmayıp aşağıda görüleceği üzere muhtevası hakkında farklı yorumlar geliştirilmiştir.

Câmiü'd-dekâik'in yazılma nedeni olarak Kâtibî eserin dibacesinde Şemseddin Cüveynî'nin kendisinden mantık konularını temel meseleleri ve detaylarıyla (usûlihi ve furû'ihi) ele alan, ihtiyaç duyulan yerde meseleleri örneklerle açıklayan bir mantık kitabı yazmasını talep ettiğini belirtmiştir. [34] Tesbit edebildiğimiz yedi nüshadan ikisinde (Fazıl Ahmet Paşa 1612 ve Hacı Beşir Ağa 418) Cüveynî bir satırlık sıfatlarla övülmüşken kalan beş nüshada –Kâtibî'nin Cüveynî'ye ithaf ettiği diğer eserlerinde de olduğu gibi- yaklaşık on iki satır övgü ifadeleri bulunmaktadır.[35]

Heidrun Eichner **Câmiü'd-dekâik**'in Paris Bibliotheque Nationale'de 2370 numarayla kayıtlı nüshasında mantık bölümünden sonra tabiiyat ve ilahiyata dair bir metin bulunmasına dayanarak kitabın ansiklopedik bir eser olduğunu iddia etmiştir. Halbuki **Câmiü'd-dekâik**'in bu ve diğer altı nüshasının dibacesinde eserin sadece mantık ilminde yazıldığı açıkça belirtilmektedir. Eincher'in dayandığı Paris nüshasında mantık bölümünün bitiminde müstensihin ferağ kaydını vermesi de aslında eserin sona erdiğini göstermektedir. Ayrıca bütün eserleri incelendiği zaman görülmektedir ki Kâtibî eserlerini "bu, bu kitapta/risalede irad etmek istediğimiz şeylerin sonuncusudur" ifadesiyle bitirmektedir. Bu ibare aynıyla Paris nüshasındaki mantık bölümünün sonunda da bulunmaktadır. Bütün bu karineler **Câmiü'd-dekâik**'in sadece mantık ilmine has bir eser olduğunu düşünmemiz için güçlü veriler

[33] Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik fi keşfi'l-hakâik**, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 418, vr. 1b. Çalışmamızda bu esere kısaca **Câmiü'd-Dekâik** şeklinde atıfta bulunacağız.

[34] **Câmiü'd-dekâik**, vr. 1b.

[35] Tespit ettiğimiz diğer nüshalar şunlardır; Süleymaniye Ktp. Fatih, nr. 3244, Karaçelebizade, nr. 248, Carullah, nr. 1351; Paris BN, nr. 2370 ve Chester Beatty, nr. 3577.

sunmakta, ansiklopedik bir eser olduğu iddiası zayıflamaktadır. Eserin tabiiyyat ve ilahiyyat bölümlerinin aidiyeti problemi ayrı bir tartışmadır.[36]

Eserin yazıldığı zaman ve mekan hakkında bir bilgi bulunmamakla birlikte **Şemsiyye** gibi bu eserin de vezir Cüveynî'nin isteği üzerine telif edildiği göz önünde bulundurulduğunda **Şemsiyye**'nin yazımına yakın bir tarihte kaleme alınmış olması ve hatta **Câmiü'd-dekâik**'in **Şemsiyye**'nin şerhi hüviyetinde bir metin olması akla gelen bir husustur. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Cüveynî'nin muhtasar bir eser talebine karşılık Kâtibî **Şemsiyye**'yi kaleme almıştır. Bu durumda o, daha sonra da mantığın hem temel kaidelerini hem de ayrıntılı konularını içeren bir metin yazmasını istemiş olabilir. Ancak **Câmiü'd-dekâik**'in konu tertibinin **Şemsiyye**'nin tertibinden farklı ve eserin başlıklandırılmasının **Şemsiyye**'ninkinden daha az ayrıntılı olması bu ihtimali ve iki eser arasında bir irtibat kurulmasını zayıflatmaktadır.

Câmiü'd-dekâik bir mukaddime, altı makale ve bir hatimeden meydana gelmektedir. Mukaddime **Şemsiyye**'de olduğu gibi mantığın mahiyeti ve konusunu işleyen iki fasıldan olmaktadır. Müfretler başlığını taşıyan birinci makale mantığın tasavvurat bölümüne denk gelmektedir. Önermelerin ele alındığı ikinci makalenin ardından üçüncü makalede kıyas konusu işlenmiştir. Dördüncü makalede kıyasın ekleri ve beşinci makalede maddesi açısından kıyas çeşitleri ele alınmıştır. Müellif son makalede ilimlerin cüzlerini ve hatimede ise mugalata örneklerini açıklamıştır. Diğer eserlerine göre farklı ve içeriği yeterince yansıtmayan bu tertipte alt başlıkların olmaması eserin takibini de zorlaştırmaktadır. Örneğin birinci makalede tasavvurat bölümünün amacı olan tanım bahsi işlenirken konuya bir başlık verilmemiştir.

Kâtibî **Câmiü'd-dekâik**'te başta Fahreddin Râzî ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) olmak üzere birçok isme doğrudan atıfta bulunmaktadır. İsimlerini zikretmese de Râzî'ye "İmam",[37] İbn Sînâ'ya da "Şeyh"[38] diyerek atıfta bulunmuştur. Kâtibî bu eserde Râzî'nin **Mülahhas**'ına[39] ve İbn Sînâ'nın hem **Şifâ**'sına hem de **İşârât**'ına

[36] Arıcı, **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği**, s. 57-58.

[37] Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, vr. 2a, 4b, 6b, 21a, 23b, 24a, 26a, 50b.

[38] Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, vr. 3a, 3b, 4b, 13b, 14b, 17b, 20b, 21a, 24a, 26a, 79a, 86b, 101a, 104b.

[39] Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, vr. 4b, 21a, 50b, 94a, 95b.

atıf yapmıştır.[40] Bunların dışında Fârâbî[41] (ö. 339/950), Zeynüddin el-Keşşî[42] (ö. ?), Abdülgaffâr Kazvînî[43] (ö. 665/1266) ve Ebherî'ye[44] doğrudan isimlerini vererek; Şihâbüddin Sühreverdi,[45] (ö. 587/1191) Efdalüddin Hûnecî[46] (ö. 646/1248) ve Ömer b. Sehlan Sâvî'ye[47] (ö. 540/1145 [?]) kitapları üzerinden (*sâhibü't-Telvîhât, sâhibü'l-Keşf, sâhibü'l-Besâir*) atıf yapmaktadır. Ayrıca bir yerde ismini vererek Keşşî'nin **Hadâiku'l-hakâik** isimli eserinden alıntı yapmıştır.[48] Buna karşılık Kâtibî'nin Nasiruddin Tûsî'ye hiç atıfta bulunmaması da dikkat çekici bir husustur. Bütün bu eser ve isimler Kâtibî'nin özel olarak **Câmiü'd-dekâik**'teki ve genel olarak da mantıktaki bazı kaynaklarını bize göstermektedir.

Câmiü'd-dekâik incelendiği zaman Kâtibî'nin, bir esere veya isme atıfta bulunduğu zaman bunu bir görüşü çürütmek veya bir probleme işaret etmek için yaptığını görmekteyiz. Örneğin faslın tanımı meselesinde Kâtibî, İbn Sînâ'nın **İşârât**'ta yaptığı tanımın **Şifâ**'da yaptığı tanımdan daha genel olduğunu, tanımın faslın tüm elemanlarını kuşatabilmesi için bu genel tanımın kullanılması gerektiğini, **İşârât**'taki tanımın esas alınacağı durumda hangi problemlerin çıkacağını açıklamıştır.[49] Ve yine imam, allâme, muhakkik sıfatlarıyla andığı Abdülgaffâr Kazvînî'nin ayrık şartlı önermenin düz döndürülmesi meselesindeki görüşünü ve

---

[40] Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, **Şifâ**'ya yapılan atıflar; vr. 4b, 13b, 17b, 20b, 21a, 107a, 140a. **İşârât**'a yapılan atıflar; vr. 3b, 13b, 14b.

[41] Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, vr. 24a, 46a, 79a, 86b, 95a, 98a.

[42] Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, vr. 48b, 95b, 59a.

[43] Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, vr. 57b.

[44] Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, vr. 25b, 63a.

[45] Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, vr. 139b.

[46] Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, vr. 54b.

[47] Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, vr. 139b.

[48] Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, vr. 48b; Keşşî, **Hadâiku'l-hakâik**, Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 864, vr. 43.

[49] Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, vr. 13b-14a.

delilini aktarıp "bu konuda tartışma vardır" (*fîhi nazar*) ifadelerni kullanarak bu görüşü çürütmeye yoluna gitmiştir.[50]

Kâtibî birçok eserinde olduğu gibi bu eserinde de "şöyle denemez çünkü biz şöyle deriz" (*lâ yukâlu… liennâ nekûlu…*) ifadeleriyle meseleleri tartışmalarla zenginleştirmiştir. Bu tartışmalar bazen akla gelebilecek muhtemel sorular türeterek oluşturulduğu gibi bazen mevcut mantık kitaplarında bulunan eleştiriler de olabilmektedir.

Kâtibî bu eserinde genel olarak diğer eserlerinde bulunan görüşlerini korumuşsa da farklı görüş beyan ettiği bahisler de olmuştur. Mesela üç delalet çeşidinin birbirlerini gerektirmesi meselesinde tüm eserlerinde tazammûnî ve iltizâmî delaletlerin birbirlerini gerektirmediğini ifade etmişken **Câmiü'd-dekâik**'te tazammûni delaletin iltizâmi delaleti gerektirdiğini iddia etmiştir.[51] Sa'deddin Teftâzânî (ö. 792/1390) de **Şemsiyye**'ye yazdığı şerhte bu duruma dikkat çekmiş ve **Câmiü'd-dekâik**'e atıfta bulunmuştur. Ayrıca Sadüşşerîa (ö. 747/1346) da **Ta'dîlu'l-ulûm** isimli eserinin mantık kısmında Kâtibî'ye **Câmiü'd-dekâik** üzerinde atıf yapmaktadır.[52] Bu durum bu eserin **Şemsiyye** kadar olmasa da ilim ehlince incelendiğini göstermekte ve hatta farklılıklarına varıncaya kadar bilindiğine de işaret etmektedir.[53]

---

[50] Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, vr. 57b.

[51] Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, vr. 6b.

[52] Sadrüşşerîa, **Ta'dîlu'l-ulûm**, Süleymaniye Ktp., Ragıb Paşa, nr. 724, vr. 25b.

[53] Teftâzânî, **Şerhu'ş-Şemsiyye**, thk. Câdullah Besâm Salih, Amman, Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, 2016, s. 128.

Câmiü'd-Dekâik **Mukaddime** 1. Bahis: Mantığa duyulan ihtiyacın yönü ve mahiyetinin tahkiki 2. Bahis: Mantığın konusu **1. Makale: Müfretler** **2. Makale: Önermeler, Kısımları ve Hükümleri** **3. Makale: Kıyas, Kısımları ve Kısımlarının Hükümleri** **4. Makale: Kıyasın Ekleri** **5. Makale: Maddesi Bakımından Kıyasın Kısımları** **6. Makale: İlimlerin Cüzleri** **Hatime: On Sofistik İddia ve Cevapları**

Tablo 2: **Câmiü'd-dekâik**'in içeriği

1.1.3. Aynü'l-kavâid

Kâtibî bu eseri yakın dostlarının ve hakikat arayışında kendisine eşlik edenlerin talebi üzere kaleme aldığını söylemektedir. Eserin mukaddimesinde bu eserin mantık ilminde bilinmesi gereken şeyleri kapsadığını ve muhtasar bir şekilde yazıldığını belirtir. Her ne kadar Kâtibî **Aynü'l-kavâid**'in mukaddimesinde eserin ismini zikretmemişse de hem **Hikmetü'l-ayn**'da hem de bu eserin şerhi olan **Bahrü'l-fevâid**'de eserin adını açıkça belirtmiştir.[54]

Kâtibî **Aynü'l-kavâid**'i yazdıktan sonra talebeleri kendisinden bu eserine bir şerh yazmasını istemiş, o da **Bahrü'l-fevâid**'i kaleme almıştır. Kâtibî'nin **Hikmetü'l-ayn** isimli eserinde belirttiğine göre yine bir grup talebesi daha önce yazıp "**Ayn** ismini vermiş olduğu mantık risalesini inceledikten sonra kendisinden bu eserine tabiat ve ilahiyat hakkında bir risale eklemesini" isterler. Ancak dönemin

---

[54] Kâtibî, **Hikmetü'l-ayn**, thk. Abbas Sadri, Tahran, Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1384/2005, s. 3; **Bahrü'l-fevâid fî şerhu Ayni'l-kavâid**, Râgıb Paşa nr. 1481, vr. 73b. Çalışmamızda bu esere kısaca **Bahrü'l-fevâid** olarak atıfta bulunacağız.

şartları ve karşılaştığı bazı sıkıntılar sebebiyle Kâtibî zihninin meşgul olduğunu ve bir kitap telif etmeye istekli olmadığını söyler. Ancak Kâtibî onlara karşı duyduğu şefkatten ötürü bunu kabul edip hemen istenilen risaleyi yazmaya koyulduğunu ve risaleye daha önce bu alanda yazılmış kitaplarda bulunmayan incelikler ve uyarılar eklediğini belirtir.[55]

Kâtibî'den önce yazılan felsefe kitaplarının genel olarak üç bölümden oluştuğu [56] göz önüne alındığı zaman **Aynü'l-kavâid**'in, ilahiyat ve tabiat bölümlerinden oluşan **Hikmetü'l-ayn**'ın geriye kalan bölümü olan mantık kısmını oluşturduğu anlaşılmaktadır. Ancak Kâtibî'nin kaleme aldığı **Şemsiyye** risalesi daha çok şöhret bulduğu için Kâtibî'nin mantığına şerh yazmak isteyenler bu esere şerh yazmış, felsefesine şerh yazmak isteyenler ise sadece **Hikmetü'l-ayn**'ı şerh etmiştir. Bu durum **Aynü'l-kavâid**'in geri planda kalmasına sebep olmuştur.

İran'da bulunan Malek Müzesi kütüphanesinde kayıtlı olan nüshada **Aynü'l-kavâid**'in 23 Muharrem 652 tarihinde Pazar günü telif edildiği belirtilmektedir.[57] Bu tarih bize Kâtibî'nin **Aynü'l-kavâid**'i Meraga'ya gitmeden önceki bir tarihte telif ettiğini göstermektedir. Böylelikle -eldeki verilerin gösterdiği kadarıyla- **Aynü'l-kavâid** Kâtibî'nin telif ettiği ilk mantık eseri olmaktadır. Çünkü **Şemsiyye** ve **Câmiü'd-dekâik**'in -Şemseddin Cüveynî'nin isteğiyle yazıldığı için- Meraga'da veyahut sonrasında Kâtibî Cüveyn'de iken yazıldığını biliyoruz. Ayrıca Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**'in 660 tarihinde istinsah edilmiş bir nüshasında Ebherî için "Allah yattığı yeri serinletsin" (*berradallahu medci'ahu*) demektedir [58] ki bu ifade Ebherî'nin bu tarihten önce vefat ettiğini göstermektedir. Yine Kâtibî **Şerhu Keşfü'l-esrâr**'ın 678 yılında istinsah edilmiş bir nüshasında Ebherî'den aynı ifadeyle bahsetmektedir.[59] Bu da onun **Şerhu Keşfi'l-esrâr** yazıldığı zaman vefat etmiş olduğunu yani bu eserin 660'dan sonraki bir zaman diliminde yazıldığını

---

[55] Kâtibî, **Hikmetü'l-ayn**, s. 3.

[56] Arıcı, **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği**, s. 77-78.

[57] Kâtibî, **Aynü'l-kavâid**, Malek, nr. 640, vr. 37b.

[58] Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, Fatih, nr. 3237, vr. 154b.

[59] Kâtibî, **Şerhu Keşfi'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr**, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 1418, vr. 18a, 24b. Bu esere kısaca **Şerhu Keşfi'l-esrâr** şeklinde atıfta bulunacağız.

göstermektedir. **Aynü'l-kavâid**'in 652 tarihinde telif edilmiş olduğu göz önüne alınınca bu eserin **Şerhu Keşfi'l-esrâr**'dan da önce yazıldığı görülmektedir. Çalışmamızın ileriki kısmında ele alacağımız üzere **Mufassal**'ın 662 ve **Münassas**'ın ise 671 tarihinde telif edildikleri tespit edilmiştir. Bütün bunlar **Aynü'l-kavâid**'in Kâtibî'nin telif ettiği ilk mantık eseri olduğunu göstermektedir.

Aynü'l-kavâid bir mukaddime, üç makale ve bir hatimeden oluşmaktadır. Diğer mantık eserlerinde olduğu gibi mukaddime, mantığın mahiyeti ve mantığın konusunu işleyen iki bölümden oluşmaktadır. Birinci makale lafızlar, külli-cüzi bahisleri, tanım gibi tasavvurat konularına ayrılmıştır. İkinci makale önermenin tanımı, kısımları ve hükümlerini ele almaktadır. Üçüncü makale ise kıyasın kısımları, kıyasın ekleri ve maddesi bakımından kıyasları ihtiva etmektedir. Hatime ise ilimlerin cüzleri, matlablar ve beş adet mugalata ve bunları çözümlerini işlemektedir. Makaleler ve hatime ayrıca alt bölümlere ayrılmamış konular art arda ele alınmıştır. Özellikle şartlı kıyaslar bölümü oldukça detaylı olarak ele alınmıştır. Öyle ki bu bölüm neredeyse eserin dörtte birini oluşturmaktadır.

Kâtibî bu eserinde sadece iki ismi anmaktadır. Üçer kez İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'ye "Şeyh" ve "İmam" sıfatlarıyla atıfta bulunmuştur.[60] Bunların dışındaki isimlere atıfta bulunmazken hiçbir kitaba da referans yoktur. Ancak "Zamanımızın bazı uleması" diyerek Abdülgaffâr Kazvînî'den bahsetmiştir.[61] Kâtibî'nin bu ifadesinden Kazvînî'yi kastettiğini **Câmiü'd-dekâik** isimli eserinde bu alimi açıkça zikretmesinden anlıyoruz.[62]

Kâtibî, İbn Sînâ ve Râzî'yi andığı yerlerde de bu iki isme eleştirilerini yöneltmiştir. Örneğin Kâtibî mugalata bahsini ele alırken bu meselenin bilinmesi gerektiğini, zira birçok kitapta mugalataların bulunduğunu, özellikle de İmam'ın kitaplarında var olduğunu söylemiştir.[63] Yine Kâtibî şartlı önermelerin nasıl mühmele ve şahsiye olacağını anlattıktan sonra "Şeyh şöyle dedi" diyerek İbn

---

[60] Kâtibî, **Aynü'l-kavâid**, Râgıb Paşa, nr. 1481, İbn Sinâ'ya atıf yapılan yerler: vr. 11a, 23b, 25a; Râzî'ye atıf yapılan yerler: vr. 1b, 20b, 35a.

[61] Kâtibî, **Aynü'l-kavâid**, vr. 15a.

[62] Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, vr. 57b.

[63] Kâtibî, **Aynü'l-kavâid**, vr. 35a.

Sînâ’dan bir nakil yapmış, ardından İbn Sînâ’nın bu alıntısındaki iddiasının tartışmalı olduğunu “bunda tartışma vardır” (*fîhi nazar*) sözleriyle ifade etmiştir.[64]

Kâtibî **Aynü’l-kavâid**’de meseleleri ele alırken **Şemsiyye**’den farklı olarak muhtemel itirazları zikredip bunlara cevap vermiştir. Diğer eserlerinde olduğu gibi burada da meseleleri men‘, memnu, nakz gibi münazara ilminin kavram ve ıstılahlarıyla ele almıştır.

Aynü’l-kavâid’in en temel kaynakları arasında İbn Sînâ’nın **Şifâ** ve **İşârât** kitapları, Râzî’nin **Mülahhas**’ı ve Hûnecî’nin **Keşfü’l-esrâr**’ı bulunmaktadır. Kâtibî özellikle **Keşfü’l-esrâr**’dan oldukça istifade etmiştir. Örneğin lafızlar bahsinde mürekkep lafızların taksimine yöneltilen bir itiraz, bu itiraza verilen cevap, bu cevaba verilen ikinci bir itiraz ve bu itiraza verilen başka bir cevabı **Keşfü’l-esrâr**’ın ifadelerine yakın bir ifadeyle yazmıştır.[65] Bu durum yani Hûnecî’nin eserindeki birçok problem, çözüm ve açıklamasını Kâtibî’nin eserinde zikretmiş olması, **Aynü’l-kavâid**’in genelinde görülebilir. Hatta bu iki eser birlikte incelendiği zaman **Aynü’l-kavâid**’in **Keşfü’l-esrâr**’ın bir muhtasarı olduğu dahi zannedilebilir, diğer bir ifadeyle iki eser arasında böyle bir düşünceyi oluşturacak kadar bir benzerliğin bulunduğu söylenebilir.

Kâtibî Hûnecî’den istifade etmekle birlikte kendisine eleştiriler de yöneltmekten geri durmamıştır. **Keşfü’l-esrâr**’a yazdığı şerhin girişinde Hûnecî’nin bu eserini beğendiğini ifade etmekle beraber şerhin birçok yerinde Hûnecî’ye eleştirilerini yöneltmiştir. Aynı şekilde Kâtibî, **Aynü’l-kavâid**’de de bu eleştirel tavrını sürdürmüş ve birçok yerde meseleleri yeniden ele almıştır. Örneğin Hûnecî tanımı “Bir şeyin tanımı, bilinmesi başka bir şeyin bilinmesine sebep olandır” şeklinde tarif etmiştir.[66] Bu tanımın bazı problemleri barındırdığından dolayı Kâtibî **Aynü’l-kavâid**’de tanımı “Bir şeyin tanımı tasavvuru başka bir şeyin tasavvurunu

---

[64] Kâtibî, **Aynü’l-kavâid**, vr. 11a.

[65] Kıyaslamak için bkz. Hûnecî, **Keşfü’l-esrâr**, s. 23-24; Kâtibî, **Aynü’l-kavâid**, vr. 3b.

[66] Hûnecî, **Keşfü’l-esrâr**, s. 61. Bu ifadenin Arapça ibaresi şu şekildedir:

المعرِّف للشيء ما تكون معرفته سببا لمعرفة الشيء

veya kendisi dışındaki herşeyden ayrışmasını gerektirendir" diye tarif etmiştir.[67] **Şemsiyye**'de ise tanımdaki (*yûcibu*) kelimesi yerine (*yestelzimu*) kelimesini kullanmış bu fark haricinde burada yaptığı tanıma sadık kalmıştır. Ayrıca Teftâzânî **Şemsiyye** şerhinde Kâtibî'nin neden yeni bir tanım yaptığını ve eski tanımın hangi problemleri ihtiva ettiğini açıklamıştır.[68]

1.2. Müstakil Şerhler ve Mantık Bölümü İçeren Şerhler

1.2.1. Bahrü'l-Fevâid fî şerhi Ayni'l-kavâid

Kâtibî **Aynü'l-kavâid**'i yazdıktan sonra kendisinin büyük alimler (*el-ulemâu'l-kibâr*) dediği etrafındaki bazı kimselerin kendisinden ifadelerinin açık olduğu, ihtiyaç duyulan yerlerde örneklerin verildiği bir kitap yazmasını ve bu kitabın daha önce yazdığı risalenin şerhi gibi olması için aynı tertipte olmasını isterler. Kâtibî daha önce yazdığı bu risalenin ifadelerinde bir çeşit kapalılık (*ingılâk*) olduğundan dolayı risaleyi okuyanların anlama noktasında zorluk çektiğini bundan dolayı da isteklerini yerine getirdiğini ifade etmiştir. Ayrıca bu kitabı yazarken başka bir kitaba başvurmadan önemli nükte ve açıklamalar eklediğini belirttikten sonra bu kitaba **Bahrü'l-fevâid fi şerhi Ayni'l-kavâid** ismini verdiğini yazmıştır.[69]

Bilindiği kadrıyla Kâtibî'nin kronolojik olarak ilk mantık eseri *Aynü'l-kavâid*'dir. Eserin hicrî 652'de yazıldığına göre ve Kâtibî bundan çok önce hocası Ebherî'ye eserler okuduğuna göre kendisinden eser yazmasını isteyenlerin arasında hocasının olma ihtimali de mevcuttur ya da kim olduklarını bilmediğimiz âlimler ondan istekte bulunmuştur. Bu talep önemli olmakla birlikte burada daha kayda değer olan hususlar (i) eserin tertibinin beğenilmesi, (ii) örneklerle açılması ve (iii) daha açık bir dil kullanması yönündeki ifadelerdir. Bu noktalara baktığımızda Kâtibî'nin daha sonra yazdığı mantık eserlerinde içerik, dil, hacim, örneklere yer

---

[67] Kâtibî, **Aynü'l-kavâid**, vr. 5a. Bu ifadenin Arapça ibaresi ise şöyledir:

والمعرِّف للشيء هو الذي تصوره يوجب تصور الشيء أو تمييزه عن كل ما عداه

[68] Teftâzânî'nin açıklamaları için bkz. Teftâzânî, **Şerhu'ş-Şemsiyye**, s. 195-196. Teftâzânî'nin tarife dair görüşleri hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Afife Şeyma Taç, **Teftâzânî'nin Tarif Teorisi**, Sakarya, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

[69] Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, vr. 73b.

verip vermeme, kaynaklarına atıf yapıp yapmaması gibi hususlar açısından mantık düşüncesinde nasıl bir değişim ve gelişmenin olduğunu takip etme imkanı olduğunu ifade edebiliriz.

Bahrü'l-fevâid'in Ragıp Paşa 1418 numarada kayıtlı nüshasında bulunan kıraat kaydına göre Kâtibî bu eseri 9 Recep 661'de Ebû Şüca' b. Sadr el-Hemedânî isimli bir talebesine okutmuştur. Bu da eserin bu tarihten önce yazılmış olduğunu göstermektedir.[70] **Aynü'l-kavâid**'in hicri 652 yılında telif edildiği göz önünde bulundurulduğunda **Bahrü'l-fevâid**'in de 652-661 yılları arasında yazılmış olduğu anlaşılmaktadır.

Dibacedeki "hiçbir kitaba başvurmadan" ifadesiyle Kâtibî muhtemelen **Aynü'l-kavâid**'i de kastetmektedir. Zira **Bahrü'l-fevâid**'de çoğu zaman **Aynü'l-kavâid**'in metnine uymamış, cümleleri yeni baştan kurgulamıştır. Bu açıdan eser müstakil bir mantık metni gibi görünse de bizzat müellifi tarafından isminde şerh ifadesi kullanıldığından dolayı eserin bir şerh olduğu hususunda hiçbir şüphe yoktur.

Kâtibî yazdığı bu şerhte yeni bir başlık eklemese de başlık içeriklerine eklemeler yapmıştır. Daha önce de belirtildiği gibi Kâtibî **Aynü'l-kavâid**'de kapalı kalan yerleri bu şerhte açıklamayı vadetmiştir. Örneğin **Aynü'l-kavâid**'de sadece "İmam" diyerek atıfta bulunduğu Fahreddin Râzî'nin ismini **Bahrü'l-fevâid**'de açıkça zikretmiştir. Yine "hükemâ" diyerek atıfta bulunduğu filozofların isimlerini Platon ve Aristotales olarak **Bahrü'l-fevâid**'de açıkça belirtmiştir.[71] Ayrıca **Aynü'l-kavâid**'de örnek vermediği ya da şartlılardan oluşan iktiranî kıyaslar konusunda olduğu gibi birkaç örnek vererek geçtiği yerleri muhtemel her durumun kendi örneğini vermek suretiyle zenginleştirmiştir.[72]

Kâtibî **Aynü'l-kavâid**'de sadece İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'ye (üçer defa) doğrudan atıfta bulunmuş ve bu iki ismin veya başka müelliflerin eserlerine atıfta bulunmamıştır. **Bahrü'l-fevâid**'de ise İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'ye (yedişer defa)

---

[70] Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, vr. 73a.

[71] Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, vr.74a.

[72] Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, vr. 140a-172b.

doğrudan atıfta bulunmuşken[73] Fârâbî, Ebherî ve Keşşî'yi de eserinde zikretmiştir.[74] Ayrıca Kâtibî İbn Sînâ'nın **Şifâ** ve **İşârât**'ından ve Fahreddin Râzî'nin **Mülahhas**'ından isim vermek suretiyle alıntılar yapmıştır.[75] **Câmiü'd-dekâik**'te olduğu gibi Kâtibî bu eserinde de bir yerde İbn Sînâ'nın bu iki eserinde bulunan ifadelerini mukayese etmiştir.

1.2.2. Şerhu Keşfi'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr

Efdalüddin Hûnecî'nin meşhur mantık eseri **Keşfü'l-esrâr**'ın şerhi olan bu eser Kâtibî'nin mantık alanındaki yetkinliğini ve derinliğini ortaya koyduğu eserlerinden biridir. Kâtibî şerhin dibacesinde bu eserin özellikle modal önermeler, önermenin hükümleri, modal kıyas ve şartlı önermeleri barındıran kıyaslar gibi konularda mantıkçıların kitaplarında bulunmayan önemli kaideleri ve mantığın inceliklerini barındırdığını ve ayrıca Hûnecî'nin daha önce hiç kimsenin işaret etmediği nüansları ortaya koyduğunu, bununla birlikte bu kitaptaki ifadelerin çok öz ve kısa olduğunu ifade etmiştir. Kâtibî, ulemanın bu kitabın ifadelerini çözmek, problemlerini göstermek, kapalı yerlerini açıklamak için uğraşmadığını, buna yeltenenlerin de taassuba düştüklerini ve sadece önemsiz soru ve itirazlarda bulunduklarını belirttir.

Mevcut durumu bu şekilde özetleyen Kâtibî, hakikati ifade eden ilimlerin (*el-ulûmu'l-hakîkîye*) talibi olan bazı muhakkik filozoflar (*el-hükemâü'l-muhakkikîn*) ve seçkin alimlerin (*el-ulemâü'l-müberrizîn*) kendisinden bu kitaptaki kapalılığı açmasını, gerekli yerlerde burhanî deliller getirmesini ve musannifin gaflete düştüğü önemli birkaç yerde doğru olan görüşe işaret etmesini istediklerini aktarır. Bunun üzerine uzun bir süre kendi kendine düşündüğünü ve bu konuda gidip geldiğini (*mukaddimen riclen ve muahhiren uhrâ*) belirten Kâtibî, bu kararsızlığını İmam

---

[73] Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, İbn Sinâ'ya yapılan atıflar; vr. 81a, 87b, 93a, 102a, 102b, 147b, 153a. Fahreddin Râzî'ye yapılan atıflar; vr. 74a, 74b, 75b, 85b, 109a, 136b, 180a.

[74] Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, Fârâbî'ye yapılan atıflar; vr. 87b, 105b. Ebherî'ye yapılan atıf; vr. 140b. Keşşî'ye yapılan atıflar; vr. 107b, 115b.

[75] Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, **Şifâ**'ya yapılan atıflar; vr. 81a, 93a, 102a. **İşârât**'a yapılan atıf; vr. 81a. **Mülahhas**'a yapılan atıflar; vr. 85b, 109a.

Şâfiî'nin iki beytine iktibasla belirtir.[76] Bu kimselerin isteklerinin devam etmesi üzerine Kâtibî istedikleri şekilde bir şerh yazmayı kabul ettiğini ve açık ibarelerle açıklamalarda bulunarak şerhi yazdığını söyler. Şerhi bitirdikten sonra musannifin diğer mantık kitaplarında bulunan ancak bu eserinde yazmadığı istisnai kıyas, kıyasın ekleri, burhan gibi konuları, mantık alanındaki bir kitabın ancak bunlarla tamam olacağını belirterek şerhine eklediğini ifade eder.

Bütün bunlardan sonra Kâtibî bu kitabın değerini, ancak mantık kitaplarında yeteri kadar inceleme ve araştırma yapan kimselerin bileceğini ifade eder. Çünkü bu incelemeyi yapan kimsenin, kitabı karıştırdığı zaman (*izâ tasaffahahû*) bu kitabın değerli, ender bulunan görüşleri içerdiğini göreceğini belirtir.

Kâtibî bu şerhinde diğer eserlerinde olmadığı kadar meseleleri ayrıntılı olarak incelemektedir. Hûnecî eserinde kendisine yönelik bir itirazı zikretmişse Kâtibî önce bu itirazı ele almış, itirazda ne denmek istendiğini mantıkî formuyla ortaya koymuş daha sonra Hûnecî'nin cevabını yine aynı metotla zikretmiştir. Bunu yaparken de münazara ilminin "tevcih", "men'", "nakz" gibi terimlerini kullanmıştır. Kâtibî'nin bu terimleri ve hamleleri kullanması tartışmaların ve meselelerin takibini de kolaylaştırmıştır.

Hûnecî eserinin birçok yerinde müellif ve kitaplara atıfta bulunmuşsa da atıf yapmadığı yerlerde Kâtibî bu görüş ya da itirazın sahibini belirtmiştir. Bu eserinde de Kâtibî İbn Sînâ, Fahreddin Râzî, Zeynüddin Keşşî gibi isimlere atıfta bulunmuştur.

Kâtibî'nin dibacede de belirttiği gibi Hûnecî diğer mantık kitaplarında bulunan bazı bahisleri kendi kitabında eksik bırakmasından dolayı Kâtibî **Keşfü'l-esrâr**'ı şerh etmeyi bitirdikten sonra Hûnecî'nin eksik bıraktığı konuları işlemiştir. Bunun için dört yeni fasıl açan Kâtibî, sırasıyla "istisnai kıyas", "kıyasın ekleri", "burhan" ve "sofistik delil" konularını ele almıştır. Kâtibî bu konuları, **Keşfü'l-esrâr**'a yazdığı bu hacimli şerhe muâdil bir şekilde diğer hiçbir kitabında ele almadığı kadar ayrıntılı olarak incelemiştir. Kâtibî'nin şerhe eklediği kısım

---

[76] Kâtibî'nin aktardığı ve İmam Şâfiî'ye ait olan mezkur şiir şerhte şu şekilde geçmektedir (Carullah, nr. 1418, s. 1b);

كَيفَ الوصولُ إِلى سُعادٍ وَدونَها   قُلَلُ الجِبالِ وَدونَهُنَّ حُتوفُ

وَالرَجلُ حافِيَةٌ وَلا لي مَركَبٌ   وَالكَفُّ صِفرٌ وَالطَريقُ مَخوفُ

incelendiği zaman bu kısmın, Sehlan es-Sâvî'nin **el-Basâirü'n-nasîriyye** isimli eserinden çokça istifade ettiği görülmektedir. Özellikle kıyasın ekleri, burhan ve sofistik iddialarla ilgili bölümlerin konu başlıkları, alt başlıklar, ele alınan meselelerin benzerliği ilk bakışta farkedilmektedir.[77]

On beş alt bölüme ayırdığı kıyasın ekleri başlığını taşıyan fasılda Kâtibî, kıyasın en fazla iki öncülden oluşacağı, ikiden fazla öncülden oluşan kıyasların durumu, hulfî kıyas, devir, öncüllerin kazanılması (*istihsâl*), kıyasların tahlili, temsil, istikrâ gibi diğer hacimli eserlerinde ele aldığı meselelerden başka yanlış öncüllerden doğru sonuçların çıkarılması, mütekâbil öncüllerden oluşan kıyaslar, sonucun sebebi olmayan şeyi sebep yerine koyma, kıyâsu'l-mukâveme, zamîr, firâsî kıyas,[78] delil, alamet, rey, kısmet gibi konuları da ele almıştır.[79]

Burhan konusunu ele aldığı ve on bölüme ayırdığı üçüncü fasılda Kâtibî **Burhan** kitabının amacına ve mertebesine değinerek başlamıştır. Daha sonra matlablar, burhanın limmî ve innî olarak ayrılması, ilimlerin cüzleri, ilimler arası ilişkiler gibi konuları incelemiş ve bu faslı tanım ve burhan konuları arasındaki ilişkilerle bitirmiştir.[80] İki bölüme ayırdığı son fasılda da hata sebepleri ve bazı sofistik iddiaları ele almıştır.

---

[77] Ilgili bölümleri karşılaştırmak için bkz.: Sâvî, **el-Besâiru'n-nasîriyye**, thk. Refik el-Acem, Beyrut, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1993, s. 172-218, 231-277.

[78] Firâsî kıyas, orta terimi insan ve insan dışında bir canlıda bulunan bedenî bir yapı (*heyetün bedeniyyetün*) olan kıyastır ki bu yapı ve nefsin bir ahlakı (*hulk*) mizaca tabi olurlar, dolayısıyla mizac bu ikisinin illeti hükmünde olur. Firâsî kıyas analoji gibi dört unsurdan oluşmaktadır: (i) insan (küçük terim), (ii) nefsanî hulk (büyük terim), (iii) bedenî heyet (orta terim), (iv) insan dışında bir canlı (küçük terimin orta terimle ortaklığı). Bu kıyasa örnek olarak Kâtibî şu misali zikreder: Zeyd cesurdur, çünkü aslan gibi geniş omuzludur. Zira aslan da hem geniş omuzlu hem de cesurdur. Bu kıyasın anlamlı oluşu bedenî yapı ve nefsanî hulkun micazın gereği (*lâzım*) olduğunu bilmeye dayanmaktadır. Mizac ve iki unsur arasındaki bu gereklilik ilişkisini insan güçlü bir hads ve ferasetle elde eder ki bu kıyasın ismi de buradan gelmektedir. Kâtibî, **Şerhu Keşfi'l-esrâr**, vr. 213b.

[79] Kâtibî, **Şerhu Keşfi'l-esrâr**, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 1417, vr. 250b-263b.

[80] Kâtibî, **Şerhu Keşfi'l-esrâr**, vr. 263b-275b.

Şerhu Keşfi'l-esrâr

(Kâtibî'nin Şerhin Sonuna Eklediği Bölüm)

1. **Fasıl: İstsnâi Kıyas**

2. **Fasıl: Kıyasın Ekleri**
   1. Bahis: Kıyasların İki Öncülden Oluşması
   2. Bahis: İkiden Fazla Öncülden Oluşan Kıyaslar
   3. Bahis: Hulfî Kıyas
   4. Bahis: Kıyasın Aksi
   5. Bahis: Devir
   6. Bahis: Öncüllerin ve Kıyasların Kazanılması
   7. Bahis: Kıyasların Tahlili
   8. Bahis: Sonuçların İstikrarı
   9. Bahis: Yanlış Öncüllerden Doğru Sonuçların [Çıkarılması]
   10. Bahis: Mütekâbil Öncüllerden Oluşan Kıyaslar
   11. Bahis: Musâdere ala'l-Matlûb
   12. Bahis: Sonucun Sebebi Olmayan Şeyi Sebep Yerine Koyma
   13. Bahis: İstikrâ
   14. Bahis: Temsil
   15. Bahis: Burada Zikredilmesi Gereken Bazı Şeylere İşaret Hakkında (Kıyâsu'l-Mukâveme, Zamîr, Firâsî Kıyası, Delil, Alamet, Rey, Kısmet, Aksu'n-netâic)

3. **Fasıl: Burhan**
   1. Bahis: Burhan Kitabının Amacına İşaret
   2. Bahis: Burhan Kitabının Mertebesi
   3. Bahis: Kıyasın İlkelerinin (Mebâdi) Sayımı
   4. Bahis: Matlablar ve Bununla Alakalı Şeyler
   5. Bahis: Burhanın Limmî ve İnnî'ye Bölünmesi
   6. Bahis: İlimlerin Konuları, İlkeleri ve Meseleleri
   7. Bahis: İlimlerin İlke ve Meselelerde Farklılığı ve Ortaklığı
   8. Bahis: Burhanın Tikelleri İçermesi ile Tanımın Burhanı İçermesi ve Mümkünlerin Bilgisini Vermesi
   9. Bahis: Tanımın Hükümleri
   10. Bahis: Tanım ve Burhan Arasındaki Ortaklıklar

4. **Fasıl: Sofistik Deliller**
   1. Bahis: Hata Sebepleri
   2. Bahis: Bazı Sofistik İddialar ve Çözümleri

Tablo 3: **Şerhu Keşfi'l-esrâr**'ın içeriği

1.2.3. el-Mufassal fî Şerhi'l-Muhassal

Kâtibî'nin bu eseri, Fahreddin Râzî'nin tam adı **Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn** olan eserinin şerhidir. Şerhin dibacesinde Kâtibî, Râzî'nin bu eserinin, kelamcıların görüşlerinin çoğunu, önceki ve sonraki filozoflardan birçok incelik ve nüansla birlikte kelamcıların delillerini içerdiğini ancak araştırmacıların çözmede zorlandığı birçok mugalatayı ve delilleri alışıla geldiği şekliyle vermediği (*gayru vâridetin ale'n-nazmi't-tabîî burhânuhâ*) birçok kapalı meseleyi barındırdığını ifade eder. Bundan dolayı uzun övgülerle andığı İbn Abdülhamid el-Kazvînî'nin kendisinden bu mugalataları çözmesini, kapalı yerleri açıklamasını ve delillerini kuvveden fiile çıkarmasını istediğini belirtir. Bu talep üzerine Kâtibî istenilen şekliyle şerhi yazıp bu eseri **el-Mufassal fî şerhi'l-Muhassal** diye isimlendirdiğini söyler.[81] Bazı nüshalarında eksiklik olmakla birlikte Kâtibî **Muhassal**'ın tamamını şerhetmiştir. Kâtibî'nin şerhlerinin ulaşabildiğimiz nüshalarında şerhedeceği kısmın başından bir veya birkaç cümle aktarmakla yetinip metinlerin tamamını metne dahil etmediği görülmektedir ki bu durum **Mufassal** için de geçerlidir.

Râzî bu eserini dört ana bölüme ayırmıştır; (i) "Bilgi, nazar ve delil bahisleri (*mukaddimât*)", (ii) "Bilinenlerin kısımları (*aksâmu'l-ma'lûmât*)", (iii) "Metafizik (*ilahiyyât*)", (iv) "Nübüvvet ve ahiret (*sem'iyyat*)". Kâtibî, Râzî'nin ifadelerini mantık ve münazara kaidelerine uygun bir şekilde açıklayıp eleştirmiştir. Bunu yaparken "men'", "müstened", "vech", "tevcih", "nakz" gibi münazara ilminin terim ve tekniklerini kullanmıştır. Kâtibî **Mufassal**'da münazara ilmi yerine düşünme sanatı (*sınâ'atü'n-nazar*) ifadesini kullanmaktadır. Râzî'nin eleştiri hamleleri münazara kaidelerine aykırı bir şekilde geldiği zaman Kâtibî bunu belirtmiş ve bundan dolayı bu tarz hamlelerin cevabı hak etmediğini (*felâ yestehikku'l-cevâb*) söylemiştir.[82] Bununla birlikte Kâtibî, Râzî'ye verilen cevaplar veya yöneltilen eleştirileri de değerlendirmiştir.

---

[81] Kâtibî, **el-Mufassal fî şerhi'l-Muhassal**, Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim, nr. 821, vr. 1b. Çalışmamızın devamında bu esere **el-Mufassal** şeklinde atıfta bulunacağız.

[82] Kâtibî, **el-Mufassal**, vr. 9b.

Kâtibî genel olarak bu eserinde yaptığı nakilleri ya meçhul siga ile ya da "bazı şarihler" diyerek aktarmıştır. Örneğin Râzî'nin tasavvurların kesbi oluşuna yönelttiği itiraza cevap olarak Kâtibî'nin "ona şu şekilde cevap verildi" diyerek aktardığı cevap, Hunecî'nin **Keşfü'l-Esrâr** isimle eserinde zikrettiği cevaptır.[83] Kâtibî yapmış olduğu bu alıntıyı açıkça Hûnecî'nin ismini zikretmeksizin yapmıştır.

1.2.4. el-Münassas fî Şerhi'l-Mülahhas

Fahreddin Râzî'nin **el-Mülahhas fi'l-hikme ve'l-mantık** isimli eseri üzerine yazılmış bir şerhtir. Kâtibî, Râzî'nin bu eserinin, müellifinden birçok ziyadelerle birlikte önceki ve sonrakilerin bilgi ve görüşlerini barındırması sebebiyle akli ilimlerde yazılmış en değerli kitap (*eşrefü'l-kütübi'l-musannefeti*) olduğunu ifade eder. Bununla birlikte kitabın bazı bölümlerindeki ifadelerin çok kısa ve kapalı olması sebebiyle araştırmacıların meseleleri anlamada zorlandığını belirtir. Onun bu kitaba muttali olduğunu bilen ve bu eseri kavrama arzusunda olan bazı kimselerin kendisinden **Mülahhas**'ın problemli yerlerini açıklamasını ve kitaba yöneltilebilecek muhtemel problemlere cevaplarıyla birlikte işaret etmesini isterler. Böyle bir şerhi hak ettiklerinden dolayı (*li'stihkâkihim zâlike*) Kâtibî bu isteklerini yerine getirmiş ve ilk olarak **Mülahhas**'ın mantık kısmını şerh etmiştir. Bunu yaparken Kâtibî, açıklama ve sözü uzatmama yolunu tuttuğunu ifade eder.[84]

Mantık şerhini bitirdikten birkaç yıl (*sinînin kesîratin*) sonra **Mülahhas**'ın ikinci bölümü olan umûr-ı âmme bölümünün şerhini yazmıştır. Bu şerhin başına da bir dibace yazan Kâtibî, Râzî'yi övgülerle andıktan sonra yine kitabın öneminden ve ifadelerinin zorluğundan bahsetmiş ve **Mülahhas**'ta güçlü şüphelerin ve filozofların sözlerine yönelik kuvvetli itirazların bulunduğunu belirtmiştir. Bu sözlerin ardından Kâtibî bazı kimselerin mantık bölümüne yazılan şerhi inceledikten sonra kendisinden kitabın felsefe bölümüne de bir şerh yazmasını istediklerini ifade etmiştir. Kâtibî

[83] Kâtibî, **el-Mufassal**, vr. 3b. el-Hûnecî, **Keşfü'l-esrâr,** s. 66-68.

[84] Kâtibî, **el-Münassas fî şerhi'l-Mülahhas**, Süleymaniye Ktp., Râgıb Paşa, nr. 860, vr. 1b. Çalışmanın devamında bu eser el-Münassas olarak atıfta bulunulacaktır.

zamanını bilginlerle inceleme yaparak geçirdiğini, buna rağmen yine de onların bu isteklerini geri çevirmek istemediğini söylemektedir.[85]

Mülahhas'ın tamamını şerh ettikten sonra Kâtibî, bazı alimlerin isteği üzerine mantık kısmını yeniden gözden geçirmiştir. Bu yeni şerhine yeni bir dibace yazan Kâtibî, yine övgülerle birlikte Râzî'yi anmış, **Mülahhas**'ın önemi ve zorluğundan bahsetmiştir. Kâtibî'nin aklî ilimleri tahsil etmede büyük bir himmete sahip olduklarını belirttiği bir kısım büyük ulema (*a'yânu'l-ulemâ*) kendisinden mantık şerhinde eksik bıraktığı yerleri eklemesini ve kapalı yerleri açmasını ister. Bu olay gerçekleştiği zaman muhtemelen yetmiş yaşına yaklaşmış olan Kâtibî, bedenî ve nefsânî kuvvelerinin zayıfladığını bu yüzden isteklerini kabul etmede tereddüt ettiğini ifade eder. Ancak ısrarların devam etmesi üzerine istedikleri gibi şerhi yazmaya koyulduğunu, eksik kalan meseleleri tamamladığını, düzeltmeye ihtiyaç duyulan yerleri düzelttiğini belirtir. Şerhi bitirdikten sonra Kâtibî bu eserini, uzun övgülerle Şemseddin Cüveynî'ye ithaf eder.[86]

İncelediğimiz on dört nüshanın[87] dördünde eserin telif tarihi olarak 28 Şaban 671 tarihi verilmektedir.[88] Daha önce de belirttiğimiz gibi Kâtibî mantık bölümünü iki defa şerh etmiştir. Kâtibî'nin yazdığı ilk şerh de günümüze ulaşmıştır. Ragıp Paşa 860 numarada kayıtlı olan nüsha mantık ve umûr-ı âmme şerhlerinden oluşmaktadır.

Ayrıca Şehit Ali Paşa 1680 numaralı nüshada Râzî'nin **Mülahhas**'a yazdığı kendi dibacesi de şerhin içeriğinde bulunmaktadır. Diğer hiçbir nüshada bulunmadığı dikkate alındığında bu dibacenin, şerhin **Mülahhas**'ın tüm metnini barındırmış olması için bir müstensih tarafından eklendiği düşünülebilir. Ve bu nüsha haricindeki nüshalarda Kâtibî, Râzî'nin ifadelerini bazen bir bazen birkaç satır olarak aktarıp "ve devamı" (*ilâ âhirihi*) ifadesiyle naklini sonlandırmıştır. Başka bir ifadeyle **Mülahhas** metninin tamamını şerhine almamıştır. Ancak Şehit Ali Paşa 1680 nüshasının

---

[85] Kâtibî, **el-Münassas**, vr. 127b.

[86] Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa, nr. 1680, vr. 1b-2a.

[87] İncelediğimiz nüshalar şunlardır; Süleymaniye Ktp. Fatih, nr. 3207, 3208, 3209, 3210, Fazıl Ahmet Paşa, nr. 887, 888, 889 (Müellif Nüshası), Laleli, nr. 2361, Râgıb Paşa, nr. 859, 860, Şehit Ali Paşa, nr. 680, 681, Yeni Câmii, nr. 747, Meclis-i Şûrâ-yı Millî, nr. 856.

[88] Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa, nr. 1680,vr. 628a; nr. 1681,vr. 416a. Yeni Cami, nr. 747, vr. 364a. Meclis-i Şûrâ-yı Millî, nr. 856, vr. 432b.

müstensihi yukarıda belirttiğimiz nedenden dolayı Kâtibî'nin eksik bıraktığı ifadeleri tamamlamıştır.

Kitabın isminden de anlaşılacağı gibi Râzî **Mülahhas**'ı iki bölüm olarak kaleme almıştır. Kitabın birinci bölümü mantık ikinci bölümü ise metafizik konularından oluşmaktadır. İkinci bölüm kendi içerisinde üç alt bölüme ayrılmıştır. Bunların ilki umûr-ı âmme, ikincisi cevher ve arazlar, son bölüm ise ilahiyattır.

Kitabın birinci bölümü olan mantık kısmı ise bir mukaddime ve iki bölümden oluşmaktadır. İki fasıldan oluşan mukaddimede mantığa duyulan ihtiyaç ve mantık ilminin konusu ele alınmıştır. Tasavvurat konusunu işleyen birinci bölüm iki başlıktan oluşmaktadır. Mukaddimat ismini taşıyan birinci bölümde delalet, lafız ve beş tümel konuları on altı fasla ayrılarak işlenmiştir. Maksatlar (*makâsıd*) isimli ikinci bölümde ise tanım, tanım çeşitleri, tanımın delil yoluyla elde edilmesinin imkanı gibi meseleler ele alınmıştır. Tasdikata ayrılan mantık kısmının ikinci bölümü üç alt başlık barındırmaktadır. Bu üç bölüm sırasıyla önermelerin hükümleri, kıyas ve burhandır. Bu bölümler de kendi içinde alt bölümlerden oluşmaktadır.

Kâtibî **Keşfü'l-esrâr** şerhinde olduğu gibi burada metne bir konu ya da başlık eklememiştir. Ancak "modal önermelerin kullanıldığı kıyaslar (*muhtelitât*)" konusunu şerh ettiği esnada bir grup âlim kendisinden kıyasın dört şeklinde bu şekillerdeki önermelerin modal durumlarını ve bunların neticelerini gösteren tablolar eklemesini ister. O da bunun üzerine altı tablo (*cedvel*) hazırlar ve şerhe ekler.[89] Kâtibî'nin mantık kısmına yazdığı ilk şerhte bu tablolar bulunmamaktadır. Fakat bir müstensih tarafından mantık kısmının şerhi bitip ferağ kaydı düşüldükten sonra metne eklenmiştir.[90]

Kâtibî muhtemelen altmışlı yaşlarında başlayıp yetmiş bir yaşında telifini bitirdiği **Münassas**'ta kendi ilmi yetkinliğini çok açık bir şekilde göstermiştir. **Keşfü'l-esrâr**'a yazdığı şerhte olduğu gibi metindeki meseleleri münazara ilminin kavram ve kurallarına uygun bir şekilde değerlendirmiştir. Diğer eserlerine nispetle Kâtibî'nin buradaki Râzî eleştirileri daha cüretkardır.[91] Örneğin zihni varlığa dair bir

---

[89] Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa, nr. 1680, vr. 139b-142b.

[90] Kâtibî, **el-Münassas**, Râgıb Paşa, nr. 860, vr.125b-128a.

[91] Arıcı, **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği**, s. 63.

meselede Râzî "Bunun iptali hikmette gelecektir" demiştir. Bu kısmın şerhinde Kâtibî bu ifadeyi aktardıktan hemen sonra "Aynı şekilde bu iptalin cevabı da hikmette gelecektir" demiştir.[92]

Kâtibî **Münassas**'ta sadece Râzî'yi değerlendirmekle kalmamış Râzî'ye yöneltilen eleştirileri de değerlendirmiştir. Örneğin Râzî, külli kavramının beş tümele taksiminde fasıl kavramına eleştiri yöneltmiştir. Kâtibi bu eleştiriyi değerlendirdikten sonra "Hocam Ebherî bu taksim hakkında şöyle demiştir" deyip Ebherî'nin eleştirisini aktarmıştır. Bunun ardından Kâtibî Ebherî'nin, Râzî'nin kastını yanlış tayin ettiğini uzunca açıkladıktan sonra "Bu açıklamamız ile hocamın bu konuda söylediği sakıt olur, her ne kadar (hocamın) eleştirisi (Râzî'nin) sözlerinin zahirine yönelebilse de" demiştir.[93]

1.3. Yazışmalar ve Notlar

1.3.1. Kâtibî ve Tûsî Arasındaki Yazışmalar

Kâtibî ve Tûsî arasındaki dört yazışma Abdullah Nûrânî tarafından **Mutârahât mantıkıyye beyne'l-Kâtibî ve't-Tûsî** adıyla yayımlanmıştır. Nûrânî'nin "Yüklem ve Yüklemi Kabul Eden" (*el-mekûl ve'l-mekûl aleyh*) ismini verdiği ilk yazışmada Kâtibî iki meseleyi ele almıştır. Birinci meselede Kâtibî, bir şey başka bir şeye yüklendiği zaman bu ikisinin hakikatte bir, itibarda farklı olduğunu ifade etmiştir. İtibardaki farklılık ya bu iki şeyden sadece birini bir itibarla alarak ya da her ikisini iki farklı itibarla alarak olabilmektedir. Kâtibî birinciye örnek olarak "Cisim cevherdir" ikinci duruma örnek olarak da "Nâtık gülendir" cümlelerini örnek verir. Birinci cümleyi "Üç boyuta sahip olan cevher cevherdir", ikinci cümleyi de "Nutk sahibi olan şey dıhk sahibi olan şeydir" olarak açıklamıştır.

Yazışmada ele alınan ikinci mesele ise akledilen bir mananın üç farklı durumudur. Buna göre akledilen bir mana ya yüklem kabul etmeme ya da bir yüklem kabul etme veyahut bu iki itibarın alınmadığı bir haysiyetle ele alınabilir. Kâtibî bu üç durumu sırasıyla bir şey olmama şartı (*bi şarti lâ şey*), bir şey olma şartı (*bi şarti*

[92] Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa, nr. 1680, vr. 14a.

[93] Kâtibî, **el-Münassas**, vr. 7b-8a.

şey) ve hiçbir şartın bulunmamasıyla (*lâ bi şart*) açıklamıştır. Daha sonra Kâtibî her bir durumu tek tek açıklayıp örnek vermiştir. Açıklamalarını bitirdikten sonra Tûsî'den bu ifadelerini inceleyip kendisine yanlış görünen şeylere işaret etmesini istemiştir.

"Tümel Olumsuz Döndürülemez (*es-sâlibetü'l-külliyyetü lâ ten'akisu*)" başlıklı ikinci yazışmada Kâtibi süreklilik kipine sahip (*ed-dâime*) tümel olumsuzun, tümel özel mümkün (*el-mümkinü'l-hâssu'l-küllî*) ile birlikte doğru olabildiği için döndürülemeyeceğini, döndürülmesi durumunda imkansız bir durumun ortaya çıkacağını belirttikten sonra buna rağmen süreklilik kipine sahip tümel olumsuzun döndürülebileceğini söyleyenlerin olduğunu belirtir. Kâtibî Tûsî'ye bu durumu sormuştur.

"Genelin Çelişiği Ve Özelin Çelişiği (*nakîzu'l-âm ve nakîzu'l-hâs*)" ismi verilen üçüncü yazışmada Kâtibî, genelin çelişiğinin mutlak olarak özelin çelişiğinden daha özel olması gerekmediğini örnek vererek iddia etmiştir. Bunun zorunlu olarak gerekmesi durumunda muhalin gerekeceğini kıyas formlarıyla göstermiş ve bunun için de bir örnek zikretmiştir. Bunun cevabında Tûsî, Kâtibî'nin kıyasta kullandığı orta terimin öncüllerde tekrar etmediğini söyleyerek Kâtibî'nin iddia ettiği gibi bir muhalin gerekmesini reddetmiştir.

"İstilzam Şüphesinin Çözülmesi (*hallu şübheti'l-istilzâm*)" olarak isimlendirilen son yazışmada Kâtibî "bir tartışmanın formel yapısındaki cevaz, olanın reddini (*irtifâu'l-vâki'*) gerektirmez ve olanın reddini gerektiren her şey de vakidir" kıyasını formel olarak incelemiş, her bir öncülü ispat için delil getiriş ve bunlara yöneltilen itirazları değerlendirmiştir. Daha sonra bu meseleyi anlatmak için zikredilen örneği ele almış ve bu örneğin yerinde bir örnek olduğunu belirtmiştir.[94]

---

[94] Abdullah Nûrânî, "Mutârâhât Mantıkiyye beyne'l-Kâtibî ve't-Tûsî", **Mantık ve Mebâhis-i elfâz**, ed. Mehdi Muhakkik, Tahran, Müessese-i Moteleât-ı İslamî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1353, s. 277-286.

1.3.2. Kâtibî ve İbn Kemmûne Arasındaki Yazışmalar

Kâtibî ile İbn Kemmûne'nin yazışmaları 2006 yılında Reza Pürcevâdî ve Sabine Schimdtke tarafından yayınlanmıştır.[95] İmkanın sübutundan sübutun imkanının gerekmesi etrafında dönen bu tartışmada İbn Kemmûne'ye ait üç ve Kâtibi'ye ait iki yazışma bulunmaktadır. Tartışma İbn Kemmûne'nin *müfti'l-firak*, önceki ve sonrakilerin ilimlerini cem eden gibi övgülerle andığı Kâtibî'nin meclisinden edindiği (*istefâde*) bir bilgiye itiraz yöneltmesiye başlamaktadır. Bu itirazına Kâtibî bir cevap vermiş ve kendisini yanlışlamış, daha sonra da İbn Kemmûne kısa bir mektupla neye itiraz ettiğini tam olarak anlayamadığını söyleyerek Kâtibî'den bu itirazını belirtmesini istemiştir. Kâtibî bu talep üzerine yeni bir mektup kaleme alarak itirazı yönelttiği yeri daha açık ifadelerle göstermiştir. Son yazışmada bu itirazı ve kendi ifadelerini değerlendiren İbn Kemmûne şu ifadelerle tartışmayı bitirmektedir; "… Ve nasıl olursa olsun gizli olmayacak bir şekilde matlub hasıl olmaktadır. Ancak ben zaruret ile mantık ilmindeki muhakkiklerin ıstılahını kastetmekteyim. Bu noktada tartışma fayda barındırmayan lafzî bir tartışma olmaktadır.".[96]

Her iki isim de tartışmada meseleyi ele alırken mantık kaidelerini ve men', müstenid ve mükâbere gibi münazara terimlerini kullanmıştır. Tartışma ele alınırken hâdislerin ezeldeki imkan ve sübutunun durumu, imkan ve zorunluluk gibi mantık kiplerinin nasıl anlaşılması gerektiği konulara değinilmiştir. Ayrıca her iki isim de yapılan itirazların nereye yöneltildiği, yöneltilen itirazların tartışmada bir dahlinin bulunup bulunmadığı gibi konularda münazara ilmindeki yetkinliklerini göstermişlerdir.

1.3.3. Notlar

Burada notlardan kastımız kütüphanelerde "Fevâid" veya "Kâide" başlığı altında Kâtibî'ye nispet edilen ve bir meseleyi kısaca ele alan bir varaklık

[95] Reza Pourjavady ve Sabine Schimidtke, **A Jewish Philosopher of Bagdad: Izz al-Dawla Ibn Kammuna and His Writings**, Leiden: Brill, 2006.

[96] Pourjavady ve Schimidtke, **A Jewish Philosopher of Bagdad**, s. 211-220.

metinlerdir. Türkiye kütüphanelerinde bu notlardan tespit edebildiğimiz üç adet metin bulunmaktadır. Bunlardan biri Râgıb Paşa 1471 numarada yine Kâtibî'nin bir diğer eseri **Bahrü'l-fevâid**'in hemen ardında yer almakta ve **Kâidetün li'l-Kâtibî** başlığını taşımaktadır. Bu metinde önermenin udûl ve tahsil durumuna göre tenakuzun gerçekleşmesi meselesi örneklerle ele alınmıştır.[97]

Tespit edebildiğimiz diğer iki metin Fazıl Ahmed Paşa 1612 numarada kayıtlıdır. Kâtibî'ye ait olan **Câmiü'd-dekâik** isimli eserin ardından peşpeşe gelen bu iki metin besmeleyle başlamakta ve besmelenin yanında "*min fevâidi'l-musannif Necmiddin rahimehullah*" ifadesi yer almaktadır. Bunların ilkinde Kâtibî süreklilik kipine sahip tümel olumsuzun yine kendisi gibi döndürülmesi meselesinde şüpheye düştüğünü, daha sonra bazı çağdaşlarının notlarında (*fi taâlîki ba'zi muhassili'z-zamân*) bu şüphenin mevcut olduğuna şahit olduğunu belirtmektedir. Bu ifadelerinin ardından bu yazılı olan şüpheyi aktarmış ve ardından bu meselenin çözümüne başlamadan bir giriş (*mukaddimeten*) yapması gerektiğini belirtmiştir. Bu girişte imkan ve zorunluluk kavramlarını ele almış, farklı açıklamalarını aktarmış ve daha sonra meselenin çözümünü ve buna yöneltilebilecek muhtemel itirazları yazmıştır.[98]

Bu faidenin hemen ardından gelen ikinci faide Abdullah Nûrânî'nin Kâtibî ile Tûsî arasında geçen yazışmaları yayınladığı çalışmasındaki genel ve özelin çelişiği meselesine dair olan üçüncü yazışmayla aynıdır. Sadece burada yazışma metni bittikten sonra Şemseddin Rebî' isminde birinin bu yazışmadaki tartışma ile ilgili cevabı da metne eklenmiştir.[99]

2. Mantık Eserlerinin Hacim, Muhteva ve Üslup Açısından Mukayesesi

Kâtibî'nin en hacimli mantık eseri Hûnecî'nin **Keşfü'l-esrâr** isimli eseri üzerine yazdığı şerhtir. Bu eserin ulaşılan nüshaları **Keşfü'l-esrâr**'ın ana metnini içermemektedir. Hacim bakımından bu eserden sonra **Câmiü'd-dekâik** gelmektedir.

---

[97] Kâtibî, **Kâidetün li'l-Kâtibi**, Süleymaniye Ktp., Râgıb Paşa, nr. 1471, vr. 188a.

[98] Kâtibî, **Fevâid fi'l-mantık**, Fazıl Ahmed Paşa, nr. 1612, vr. 153a-154a.

[99] Kâtibî, **Fevâid fi'l-mantık**, vr. 154a-155a.

Câmiü'd-dekâik aynı zamanda Kâtibî'nin müstakil mantık eserleri içerisinde en hacimli eser hüviyetindedir. Bundan sonraki en hacimli eseri Râzî'nin **Mülahhas** isimli eserine yazdığı **Münassas** isimli şerhtir. Kâtibî'nin bundan sonraki en hacimli eseri **Aynü'l-kavâid** üzerine kaleme aldığı **Bahrü'l-fevâid** isimli şerhidir. **Bahrü'l-fevâid**'den sonraki hacimli eser ise şerhin metni olan **Aynü'l-kavâid**'dir. Hacim sıralamasında bu eserden sonra Kâtibî'nin Râzî'nin **Muhassal** isimli eseri üzerine kaleme aldığı **Mufassal** isimli şerhin mantık kısmı gelmektedir. Kâtibî'nin hacim bakımından en küçük eseri ise **Şemsiyye**'sidir.

Kâtibî'nin mantık eserlerini hacim bakımından ele aldığımıza göre şimdi de bu eserleri muhteva açısından kıyaslayabiliriz. Kâtibî'nin müstakil mantık eserleri olan **Aynü'l-kavâid**, **Câmiü'd-dekâik** ve **Şemsiyye** ile Hûnecî'nin **Keşfü'l-esrâr**'ına yazdığı şerhin sonuna eklediği dört fasıllık bölüm muhteva açısından kıyaslandığı vakit **Şemsiyye** ve **Şerhu Keşfi'l-esrâr**'daki son bölümün gayet sistematik bir şekilde başlıklandırıldığı görülmektedir. Bununla birlikte **Aynü'l-kavâid** ile **Câmiü'd-dekâik**'te ise sadece ana bölüm başlıkları bulunmaktadır. **Aynü'l-kavâid** üç ana bölümden oluşurken **Câmiü'd-dekâik** altı ana bölümden oluşmaktadır. Bu durum muhtemelen **Câmiü'd-dekâik**'in hacminden kaynaklanmaktadır.

Kâtibî'nin müstakil mantık eserlerinin tümü iki alt bölümden oluşan bir mukaddimeyle başlamaktadır. Bu iki bölümde mantığın mahiyeti, mantığa duyulan ihtiyaç ve mantığın konusu meseleleri ele alınmıştır. Üçer ana bölümden oluşan **Aynü'l-kavâid** ve **Şemsiyye**'de birinci bölümde delalet ve lafız bahisleri, müfret manalar, beş tümel ve tanım gibi tasavvurat konuları işlenmiştir. Önerme konusunu ele alan ikinci bölümde önermenin yüklemli ve şartlı kısımları, kipler, çelişki ile düz ve ters döndürme meselelerine değinilmiştir. Kıyas meselesine ayrılan üçüncü bölümde ise kıyasın kısımları, kipli kıyaslar, şartlılardan oluşan kıyaslar ve kıyasın ekleri konuları ele alınmıştır. Ayrıca Kâtibî maddesi bakımından kıyas çeşitlerini **Aynü'l-kavâid**'de kıyasın ekleri konusundan hemen sonra ele almışken **Şemsiyye**'de bu konuyu hatimeye eklemiştir. **Câmiü'd-dekâik**'te ise Kâtibî ana bölümleri oluştururken farklı bir yol izlemiştir. Altı bölüme ayırdığı bu eserinin ilk bölümünde tasavvurat konularını sonraki üç bölümde ise tasdikat konularını

işlemiştir. Kıyasın ekleri ve maddesi bakımından kıyas türleri konularını işlediği son iki bölümde ise **Aynü'l-kavâid**'in tertibine uymuştur.

Bu üç eserin hatimesinde Kâtibî ilimlerin cüzleri meselesini ele almıştır. **Şemsiyye**'den farklı olarak **Aynü'l-kavâid** ve **Câmiü'd-dekâik**'in hatimesinde kitaplarda mevcut olan bazı sofistik iddiaları ele almış ve bunların çözümlerini zikretmiştir.

Kâtibî'nin genel olarak kaynaklarına baktığımız zaman İbn Sînâ'nın **İşârât** ve **Şifâ** eserleri ile Râzî'nin **Mülahhas** isimli eserlerinin Kâtibî üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Bu iki ismin İslâm mantık tarihi içindeki yeri ve etkisi göz önünde alınınca bunun beklenen bir durum olduğu söylenebilir. Kâtibî'nin diğer önemli kaynakları, aynı zamanda Râzî'nin de talebeleri olan Hûnecî ve Keşşî'nin eserleridir. Özellikle Hûnecî'nin Kâtibî üzerindeki etkisi büyüktür. Kâtibî'nin mantık eserlerinde diğerleri kadar etkisi görülmese de Ebherî'nin de Kâtibî'nin kaynakları arasında zikredilmesi gerekir. Ve yine Kâtibî'nin mantık eserlerinden Fârâbî'nin eserlerini de incelediği anlaşılmaktadır. Ayrıca Kâtibî birkaç tartışmada İbn Sînâ'nın **Uyûnu'l-hikme** ve Râzî'nin bu eser üzerine yazdığı şerhe de atıfta bulunmuştur. Ancak Kâtibî'nin bu iki eseri okuyup okumadığını tam olarak bilemiyoruz. Çünkü bu eserlerden yaptığı nakilleri bizzat bu eserlerden değil de başka bir eserden de almış olma ihtimali bulunmaktadır.

Kâtibî ilginç bir şekilde mantık eserlerinde çağdaşları olan Tûsî, Sirâceddîn Urmevî (ö. 682/1283) gibi isimlere ve Gazzâlî'ye hiç atıf yapmamıştır. Özellikle Tûsî'yle birlikte çalışmış ve birçok meselede tartışmış olmasına rağmen mantık eserlerinde hiç atıf yapmamış olması oldukça dikkat çekicidir.

Kâtibî'nin mantık eserlerinin ortak bir özelliği Kâtibî'nin bu eserleri talebe, çalışma arkadaşları veya hamilerinin talebi üzerine kaleme almış olmasıdır. Hatta yetmişli yaşlara ulaşmış olmasına rağmen kendisine yöneltilen **Mülahhas**'ın mantık kısmına yazdığı şerhi gözden geçirip tekrar yazma teklifini dahi kabul etmiştir.

Kâtibî mantık kitaplarında meseleleri ele alırken tahkik yöntemine uygun hareket etmiştir. Meseleleri yazdığı kitabın seviyesine göre delilleriyle birlikte ele almış, mevcut delilleri sınamış, delillerin meseleleri ispat edip edemediğini test etmiştir. Bu durumun bir gereği olarak da kimi zaman kendinden önceki mantıkçıların vardığı sonuca ulaşmış kimi zaman da onlardan farklı sonuçlara varmış

ve bunun sonucunda meseleyi yeniden ele almıştır. Bazen de mevcut delillerin meseleleri çözmede yeterli olmadığını belirterek tevakkuf etmiştir.

Mantık bilgisi yanında münazara ilminin kavram ve kurallarına da vakıf olan Kâtibî bu kavram ve kuralları, bir meseleye dair görüşleri ele alırken ve muhtemel bir itirazı dile getirip yanıtlarken kullanmıştır. Kâtibî'nin meseleleri bu şekilde ele alması çoğu zaman tartışmaların takibini de kolaylaştırmıştır.

Kâtibî'nin mantık eserlerinde kullandığı dil ve üslup eserlerinin seviyesine göre değişmektedir. Eserlerinin hacmi büyüdükçe ve seviyesi ilerledikçe dili daha anlaşılır bir hal alırken hacmi küçüldükçe dili de zorlaşmaktadır. Bu durum ezberlenmesi amaçlanan muhtasar bir eserin daha az ifadeyle daha çok anlam barındırmasından kaynaklanmaktadır. İfadeler azaldıkça metnin anlaşılması da güç bir hal almaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM
AYNÜ'L-KAVÂİD BAĞLAMINDA KÂTİBÎ'NİN MANTIK DÜŞÜNCESİNİN TASVİRİ

İlk bölümde Kâtibî'nin mantık eserlerini farklı açılardan ele aldıktan sonra ikinci bölümde **Aynü'l-kavâid** bağlamında Kâtibî'nin mantık meseleleriyle ilgili görüş ve fikirlerini inceleyeceğiz. Nispeten kısa bir mantık eseri olmasına karşın bu eser yüzlerce mantık meselesi barındırdığı ve bütün bu meseleleri incelemek çalışmamızın kapsam ve amacını aşacağı için bu meseleler içerisinden birkaçını tercih etmemiz gerekti. Kâtibî'nin en meşhur ve aynı zamanda en kısa mantık eseri olan **Şemsiyye** diğer eserlerine nispeten daha çok bilenen ve üzerinde daha çok çalışma yapılmış bir eser olmasından dolayı çalışmamızda ele alacağımız meseleleri Kâtibî'nin **Şemsiyye**'de değinmediği, değinmiş olsa da yeterince ele almadığı konuları arasından tercih etmeyi uygun gördük. Böylece Kâtibî'nin mantık görüşleri bağlamından alana bir katkı sunmayı amaçlıyoruz.

Aynü'l-kavâid'den seçtiğimiz meseleleri ele alırken başta bu kitabın şerhi olan **Bahru'l-fevâid** ve Kâtibî'nin en hacimli müstakil mantık eseri olan **Câmiü'd-dekâik** olmak üzere müellifin diğer mantık eserlerine başvurduk. Ayrıca bazen ele aldığımız konunun/tartışmanın arka planını görebilmek için Kâtibî'nin eserlerinde doğrudan atıf yaptığı İbn Sînâ, Fahreddin Râzî ve Hûnecî'nin mantık eserlerine bazen de konunun/tartışmanın Kâtibî şarihleri tarafından nasıl yorumlandığını ortaya koyabilmek için Kutbuddin Râzî ve Teftâzânî'nin **Şemsiyye** şerhlerine müracaat ettik.

1. İnsanî Nefsin Yetkinleşmesi ve Mantık

İnsanın herhangi bir bilgiye sahip olarak dünya gelip gelmediği öteden beri düşünürler arasında tartışma konusu olmuştur. Platon ruhun dünyaya gelmeden önce ideaları bildiğini, bedenle kurduğu birliktelikten dolayı bunları unuttuğunu ve bilgi elde etmenin tikel nesneler vasıtasıyla ideaları hatırlamaktan ibaret olduğunu

söylemiştir.[100] Ona göre her ne kadar ruh unutmuş olsa da bilgiyle yüklü olarak dünyaya gelmiştir. Aristoteles ve Fârâbî ise Platon'un aksine insanın doğduğunda sadece duyu, algı ve düşünme melekelerine sahip olup bilfiil bir bilgeye sahip olmadığını düşünmektedirler.[101]

İbn Sînâ'ya gelince o, **Şifâ** küllliyatının mantık bölümünün ilk kitabı olan **Mantığa Giriş**'te (*Medhal*) Şîfâ külliyatını tanıttığı ilk fasıldan sonra ikinci fasılda mantığın diğer ilimlere olan ilişkisini anlatmıştır. Buna göre felsefenin amacı, -insan için mümkün olduğunca- varolanların hakikatlerine vakıf olmaktır. Varolanlar da ya bizim irademizle varlıklarını kazanırlar ya da varlıkları irademize bağlı değildir. İrademizle var olan varlıkları amelî felsefe, irademize konu olmayan varlıkları nazarî felsefe inceler. Nazarî felsefenin amacı sadece bilmek suretiyle nefsin kemalini sağlamak iken amelî felsefenin amacı yapılması gerekeni bilip yapmak suretiyle nefsin kemalini sağlamaktır. Yani felsefenin her iki kısmında da nefsin kemali için insandan birşeyleri bilmesi beklenir.[102]

Mantığın faydasını ele aldığı ikinci fasılda İbn Sînâ, insanın kemale ermesi için gereken bu bilgilerin pek az bir kısmının insanın kendisinde hazır bulduğu apaçık (*bedîhî*) bilgiler olduğunu dolayısıyla nefsin kemali için apaçık olmayan bilgileri elde etmesi gerektiği ifade etmiştir. Çaba gerektiren bir kazanımla elde edilen bu bilgiler ise henüz bilinmeyen bilgilerdir. Bilinmeyen bu bilgileri insana kazandıracak olan şey de bilinenlerdir. Bundan dolayı insanın kemale erebilmesi için öncelikle bilinenlerden bilinmeyenleri nasıl elde edeceğini bilmesi gerekir. Bu durumu yani bilinenlerden bilinmeyenlerin elde edilme şart ve keyfiyetlerini incelemeyi üstlenen ilim de mantıktır.[103] Dolayısıyla mantık ilmi, insan nefsinin kemale erebilmesi için insanın tahsil etmesi gereken bir sanat olmaktadır.

İbn Sînâ'dan sonra Hûnecî, **Keşfü'l-esrâr** isimli eserinin mantığa duyulan ihtiyaç isimli ilk faslında bilginin tasavvur ve tasdik diye iki kısma ayrıldığını, her bir kısmın nazarî ve zarurî şeklinde iki kısma tekrar ayrıldığını, bilgilerin tamamının

---

[100] Platon, **Menon** (Diyaloglar içinde), İstanbul, Remzi Kitabevi, 2009, s. 162-163/81c-e.

[101] İbrahim Hakkı Aydın, **Fârâbî'de Bilgi Teorisi**, İstanbul, Ötüken, 2003, s. 83.

[102] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayınları, 2013, s. 5.

[103] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 10-12.

nazarî veya zarurî olmadığını, nazarîlerin zarurîlerden fikir vasıtasıyla elde edildiğini ifade etmiştir. Bu ifadelerinin ardından Hûnecî, insanî nefsin kemale ermesinin, nefsin hem nazarî hem de amelî kuvveleri bakımından nazarî bilgileri elde etmesiyle gerçekleştiğini belirttikten sonra amelî kuvvenin nazarî bilgiye olan ihtiyacını bu kuvvenin yetkinleşebilmesinin hayırlı olanı yapma, razı olunan ahlaklar ile ahlaklanma, aklen ve şer'an aşağı, kötü görülen fiillerden kaçınmakla mümkün olduğunu söylemiştir. İnsanın kemali için bilgiye duyulan ihtiyacı anlattıktan sonra bu bilgilerin yani nazarî bilgilerin ancak akıl yürütmeyle (*fikir*) elde edilebileceğini ifade etmiştir. Ancak insanların birbirleriyle hatta insanın farklı zamanlarda kendisiyle bile çelişebilmesinden dolayı akıl yürütme her zaman doğru bilgiyi verememektedir. Böylece doğru akıl yürütmenin şart ve durumlarını inceleyecek bir alete yani mantığa duyulan ihtiyaç ortaya çıkmaktadır.[104]

Daha önce de belirttiğimiz üzere Kâtibî, **Aynü'l-kavâid**'i kaleme alırken Hûnecî'nin **Keşfü'l-esrâr**'ından oldukça etkilenmiştir. Öyle ki Kâtibî de **Aynü'l-kavâid**, **Bahrü'l-fevâid** ve **Câmiü'd-dekâik**'e nefsin kemali ve mantık ilişkisiyle başlamıştır. Ancak Hûnecî'den farklı olarak Kâtibî, insan nefsinin hiçbir bilgiye sahip olmadan dünyaya geldiğini ifade ederek konuya başlamaktadır. İnsan nefsi hiçbir bilgiye sahip olmadan dünyaya gelmiştir ve nefsinin kemale erebilmesi için bilgileri (*ulûm*) elde etmesi gerekmektedir. Allah Teâla insanın yetkinleşebilmesi için kendi inayetiyle ona bir alet vermiştir ki bu alet duyulardır. İnsan nefsi bu alet vasıtasıyla tikelleri idrak etmektedir. İnsan nefsi, idrak ettiği bu tikeller arasındaki benzerlik ve farklılıkları fark eder (*tenebbüh*) ve bunlardan da bilgileri (*ulûm*) soyutlar (*intizâ'*).[105]

Kâtibî işte bunları belirttikten sonra yukarıda İbn Sînâ ve Hûnecî'den naklettiğimiz bilgileri farklı ifadelerle aktarmaktadır. Yani Kâtibî, Hûnecî'den farklı olarak önce nefsin yetkinleşmesi-mantık ilişkisini ele almış ardından bilginin farklı açılardan bölünerek mantığa duyulan ihtiyacı nasıl doğurduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca yine Hûnecî'den farklı olarak mantığa duyulan ihtiyacı anlatmak için taksim

---

[104] Hûnecî, **Keşfü'l-esrâr,** s. 6-7.

[105] Kâtibî, **Aynü'l-kavâid**, vr. 1a; a. mlf. **Bahrü'l-fevâid**, vr. 73b-74a; a. mlf. **Câmiü'd-dekâik**, vr. 2a.

ettiğimiz bilgilerin nereden ve nasıl elde edildiğine işaret ederek mantık-nefsin kemali ilişkisini daha bütüncül bir şekilde anlatmıştır.

2. Mantığa Duyulan İhtiyaç

Mantıkçılar mantığa duyulan ihtiyacı bilgilerimizin durumlarından hareketle ortaya koymaktadırlar. Bilgilerimiz, hükümsüz tasavvur (*tasavvur sâzic*) ve hükümle birlikte bulunan tasavvur (*tasavvur maa'l-hüküm, tasdîk*) olmak üzere iki kısma ayrılır. Bunların her biri de fıtrî/bedihî ve fikrî/kesbî olmak üzere iki bölümdür. Kâtibî **Aynü'l-kavâid**'de fıtrînin sâzic tasavvur olanını "(Akılda) husulü (kendisine yönelik) bir talebe dayanmayan (kavram)" olarak tarif ederken tasdik olanını ise "Taraflarının[106] (biri veya her ikisi) kesbî olsa bile tarafların tasavvurunun, (taraflar) arasındaki nispeti kesinlemede (*cezm*) yeterliği olduğu (önerme)" şeklinde tanımlamaktadır.[107] **Aynü'l-kavâid** ve şerhi olan **Bahrü'l-fevâid**'de bunlara örnek vermeyen Kâtibi **Câmiü'd-dekâik**'te fıtrî tasavvura sıcaklık ve soğukluğun tasavvur edilmesini, fıtrî tasdike ise dördün ikiye bölünebilmesini örnek vermiştir.

Kâtibî, fikrî olan tasavvur ve tasdik hakkında ise **Aynü'l-kavâid**'de sadece "Fıtrîlerinin mukabili olanlardır" derken **Bahrü'l-fevâid**'de bu ifadeyi "Yani kesbî tasavvur, akılda husulü talebe ve kesbe dayanan, kesbî tasdik ise tarafları arasındaki nispeti kesinlemede taraflarının tasavvuru yeterli olmayandır" şeklinde açmaktadır. Yine **Câmiü'd-dekâik**'te kesbî tasavvura akıl ve nefsin tasavvurunu, kesbî tasdike ise alemin hudusu ve tanrının birliğini örnek vermektedir.[108]

Bu açıklamaların ardından Kâtibî, bilgilerimizin bedihî ve kesbî olduğu iddiasını ispata yönelmiştir. Buna göre sahip olduğumuz bilgiler, yukarıda ifade edildiği gibi bir kısmı bedihî ve bir kısmı kesbî olmasaydı ya bu bilgilerin tamamı bedihî ya da kesbî olurdu. Tüm bilgilerimiz bedihî olsaydı bilmediğimiz hiçbir şey olmazdı, hiçbir şeye cahil kalmazdık. Halbuki biz, melek ve cine dair tasavvurî ve

---

[106] Taraflardan kasıt, yüklemli önermelerde mevzu ve mahmul, şartlı önermelerde ise mukaddem ve tâlîdir.

[107] Kâtibî, **Aynü'l-kavâid**, vr. 1a. Ayrıca bkz: a. mlf. **Bahrü'l-fevâid**, vr. 74a; a. mlf. **Câmiü'd-dekâik**, vr. 2a.

[108] Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, vr. 2b.

alemin hâdis, tanrının tek olmasına dair tasdikî bilgilerimizin zorunlu bilgiler olmadığını kesin bir şekilde bilmekteyiz. Öyleyse bu ihtimal yani tasavvurî ve tasdikî bilgilerimizin hepsinin bedihî olması imkansızdır.[109]

Ve eğer bilgilerimizin hepsi kesbî olsaydı kesbî bir bilgimiz, başka bir kesbî bilgiye dayanırdı. Bu durumda da bu dayanma ya ilk kesbî bilgimize tekrar gelir dayanırdı veya ona da dayanmayıp dayanma silsilesi sonsuza kadar devam ederdi. Bunların ilkine kısır döngü (*ed-devr*), ikincisine ise teselsül adı verilir ve her ikisi de imkansız (*bâtıl*) olarak kabul edilir.[110] Kısır döngü ve teselsülün imkansız olmasından dolayı bu imkansızlığa dayanan ikinci ihtimal yani tasavvurî ve tasdikî bilgilerimizin hepsinin kesbî olması da imkansızdır.

Buraya kadar anlattıklarından sonra Kâtibî, tasavvurî ve tasdikî olan ve bilinmeyen kesbî bilgilerin düşünme (*el-fikr*) yoluyla bilinen tasavvurî ve tasdikî bilgilerden elde edildiğini ifade etmektedir. Öncelikle düşünmeyi tanımlayan Kâtibî onu "Bilinmeyeni vermesi için bilinenleri tertip etmek" şeklinde tarif etmiştir. Bilinenin tertip edilmek suretiyle bilinmeyeni vermesini şu şekilde açıklamaktadır: Bir kimse bir tasavvurun başka bir tasavvuru veya bir tasdikin başka bir tasdiki gerektirdiğini (*lüzûm*) bildikten sonra eğer gerektirenin (*melzûm*) var olduğunu bilirse bu iki bilgisinden gerekenin (*lâzım*) de var olduğunu ve eğer gerekenin yok olduğunu bilirse bu iki bilgisinden gerektirenin de yok olduğunu bilir.[111]

Kâtibî'nin buradaki ifadelerini daha iyi anlayabilmek için lâzım ile melzum arasındaki ilişki hakkında kısa bir açıklama yapmak faydalı olacaktır. Melzumun varlığı lâzımının varlığını, lâzımın yokluğu ise melzumunun yokluğunu gerektirir.

---

[109] Kâtibî, **Aynü'l-kavâid**, vr. 1b; a. mlf. **Bahrü'l-fevâid**, vr. 74a-74b; a. mlf. **Câmiü'd-dekâik**, vr. 2b.

[110] Mantıkçılar her ne kadar kısır döngünün imkansız olduğunu mantık ilminde ispat edebilmişlerse de teselsülün imkansızlığının mantık ilminde ispatlanıp ispatlanamayacağı hakkında farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Nitekim Kutbuddin Râzî ve Seyyid Şerif Cürcânî **Şemsiyye** üzerine yaptıkları çalışmalarında teselsüllün imkansızlığını müsellem kabul edip bunun ispatını felsefe/hikmet ilmine havale etmişlerdir. Çünkü onlara göre buradaki teselsülün imkansızlığı nefsin hâdis olmasına dayanmaktadır. Bkz.: Kutbuddin Râzî, **Tahrîru'l-kavâidi'l-mantıkiye fî şerhi'r-risaleti'ş-Şemsiyye**, Tashih: Muhsin Bîdârfer, Kum, İntişarat-ı Bîdar, 1384/1964, s. 51. Ancak Sadeddin Teftâzânî, buradaki teselsülün iptalinin nefsin hudusuna dayandığını kabul etmemektedir. Teftâzânî'nin değerlendirmesi için bkz.; Teftâzânî, **Şerhu'ş-Şemsiyye**, s.109-110. Ayrıca Seyyid Şerif'in bu eleştiriye cevabı için bkz.: Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye alâ Tahrîru'l-kavâid**, s. 51-52.

[111] Kâtibî, **Aynü'l-kavâid**, vr. 1b; a. mlf. **Bahrü'l-fevâid**, vr .74b; a. mlf. **Câmiü'd-dekâik**, vr. 3a.

Zira lâzım melzumdan daha genel olabilmektedir. Özelin varlığı genelin varlığını gerektirirken genelin varlığı özelin varlığını gerektirmemektedir. Örneğin canlı ve insan kavramlarını ele alırsak daha özel olan insanın varlığı daha genel olan canlının varlığını gerektiriyorken canlı kavramının varlığı ise insan kavramının varlığını gerektirmemektedir. Diğer bir ifadeyle düşünen canlı varsa canlı da var olmak zorundadır. Ancak sadece canlının var olmasından düşünen bir canlının var olması gerekmemektedir. Yokluğunu gerektirmede ise daha genelin yokluğu daha özelin yokluğunu gerektirirken daha özelin yokluğu daha genelin yokluğunu gerektirmemektedir. Verdiğimiz örnek üzerinden gidersek canlının yokluğu gerekirse düşünen canlı de yok olacaktır. Ancak düşünen canlının yok olması durumunda canlının yok olmasının gerekmediği açıktır. Böylelikle iki şey arasındaki gereklilik ilişkisi ile bu iki şeyden birinin varlığı ya da yokluğuna dair bilgiye sahip olan bir insanın bu iki bilgiye dayanarak nasıl akıl yürüttüğü meselesi açıklığa kavuşmuştur.

Bilinmeyeni elde etmede düşünmenin yerini tayin ettikten sonra Kâtibî, mantığa duyulan ihtiyacın da dayanağı olan düşünme esnasında ortaya çıkan problemleri anlatmaya başlamaktadır. Düşünmedeki hata ya düşüncenin maddesinde yani cins, fasıl, hâssa ile mukaddimelerde veya suretinde yani bunların tertibinde veyahut her iki yönden olabilmektedir. Mantıkçının vazifesi, ister tasavvurî ister tasdikî olsun her bir matluba uygun bilgileri ve bu bilgilerin doğru ve yanlış telif keyfiyetlerini bilmektir. Ancak insan fıtratı bunu yani düşüncedeki doğru ile yanlışı ayırt etmeyi tek başına yapamamaktadır. Çünkü akıl sahipleri düşüncelerinde birbirleriyle ve hatta bir insan farklı vakitlerde kendisiyle bile çelişebilmektedir. Bundan dolayı kurallarına riayet ettiği zaman insanı düşünmesinde yanlışa düşmekten koruyacak bir alete ihtiyaç ortaya çıkmıştır. Bunu üstlenen ilim de mantıktır.[112]

Kâtibî bu meselede son olarak mantığa duyulan ihtiyaca yönelik bir itirazı dile getirip cevaplamıştır. Bu itirazı kısaca şu şekilde aktarabiliriz: Mantık öğrenmeye hacet yoktur. Çünkü mantığın tamamı fıtrî/bedihî olmalıdır. Eğer böyle olmayıp da nazarî olursa bu nazarî mantığı elde etmek için ya mantığın kendisine

---

[112] Kâtibî, **Aynü'l-kavâid**, vr. 1b; a. mlf. **Bahrü'l-fevâid**, vr. 74b-75a; a. mlf. **Câmiü'd-dekâik**, vr. 3a-3b.

başvurulur ki bu kısır döngüdür yahut başka bir alet ilmine başvurulur. Kendisine başvurduğumuz alet ilmi de nazarî olması gerektiği için onu tahsil etmek için de başka bir alet ilmine başvurmak gerekir ki bu da teselsüle neden olur. Kısır döngü ve teselsül imkansız olduğuna göre mantığın bedihîlerden olduğu ortaya çıkmıştır. Eğer mantık bedihîlerden ise mantığı öğrenmeye hacet kalmaz. Ayrıca nazarî ilimleri elde etmek şayet bu aleti yani mantığı bilmeye dayanmış olsaydı bu ilmi bilmeyenlerin düşüncelerinde doğruya isabet edememeleri gerekirdi. Halbuki biz, bu aletin kurallarına riayet etmeden düşüncelerinde doğruya ulaşan bir çok kimse görmekteyiz.[113]

Bu itiraz iki kısımdan oluşmaktadır. İlk kısım mantığın nazarî olması durumunda kısır döngü ve teselsülün ortaya çıkması ikinci kısım ise mantık ilmini tahsil etmemiş olanların da bilinmeyen bilgileri elde edip doğru neticelere ulaşabilmesinden dolayı mantık öğrenmenin gereksizliğidir. Bundan dolayı Kâtibî de iki itirazı ayrı ayrı cevaplamıştır. Birinci itiraza şu şekilde cevap vermiştir: Mantığın tamamı ne bedihîdir ne de nazarîdir. Eğer tamamı bedihî olsaydı dediğiniz gibi onu öğrenmeye ihtiyaç kalmazdı. Ve eğer tamamı nazarî olsaydı devir ve teselsüle neden olurdu. Bilakis mantığın bir kısmı yetkin (*el-kâmil*) kıyasta olduğu gibi bedihî bir kısmı ise yetkin olmayan kıyas gibi nazarîdir. Nazarî olan kısım, -bedihî bir yolla- bedihîlerden istifade eder yani ispatlanır.[114]

Burada geçen yetkin kıyas, kıyasın birinci şekli, yetkin olmayan kıyas ise diğer üç şekille kurulmuş kıyastır. Birinci şeklin yetkin olma sebebi, insan tabiatına olan yakınlığıdır (*matbû'*).[115] Bu yüzden bu kıyas türünün doğru netice verdiği ispata

---

[113] Kâtibî, **Aynü'l-kavâid**, vr. 1b; a. mlf. **Bahrü'l-fevâid**, vr. 75a; a. mlf. **Câmiü'd-dekâik**, vr. 3b. Bu itiraz Kâtibî'den önce Fahreddin Râzî tarafından da dile getirilmiştir. Karşılaştırma için bkz: Fahreddin Râzî, **Mantıku'l-Mulahhas**, thk. Ahad Ferâmerz Karamelekî ve Âdîne Asgarînejad, Tahran, İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 2003, s. 9.

[114] Kâtibî, **Aynü'l-kavâid**, vr. 1b-2a; a. mlf. **Bahrü'l-fevâid**, vr. 75a.

[115] Mantıkçılar birinci şekilin bu durumunu yani ispat edilmeye ihtiyaç duymamasını ifade etmek için zaruri ve bedihi ifadeleri yerine *matbû'* ifadesini kullanmışlardır. Muhtemelen bu tercih, bedihi ve zarurinin tanımında "taraflarının tasavvuru" ifadelerinin kullanılmış olmasına karşın şekilde tasavvur edilecek bir tarafın bulunmayışından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı birinci şeklin diğer üç şekilden farklı oluşunu, bu şeklin insan tabiatına olan yakınlığı üzerinden matbû' kelimesiyle ifade etmişlerdir.

ihtiyaç duymaz. Aksine yetkin olmayan kıyaslar yani diğer üç kıyas şekli farklı yollarla birinci şekle döndürülerek doğru netice verdiği ispatlanır.

Kâtibî itirazın ikinci kısmına ise iki şekilde cevap vermiştir. Bu cevapların ilki şudur: Biz nazarî ilimleri elde etmek isteyen herkesin mantık ilmini kuşatması gerektiğini iddia etmiyoruz. Aksine mantık kurallarına riayet etmeden düşüncesinde doğruya isabet edebilen kimse ile kendisini bu ilimden müstağni bırakacak bir meziyetle Allah tarafından desteklenmiş olan kimsenin bu ilme ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla yöneltmiş olduğunuz itiraz bizim iddiamıza zarar vermemektedir. Kâtibî'nin verdiği ikinci cevap ise şu şekildedir: Bu ilmi kuşatmak, düşünme esnasında zihni hatadan korur. Biz mantığa duyulan ihtiyaçtan ancak bunu kastetmekteyiz.[116]

Ayrıca Kâtibî **Câmiü'd-dekâik** isimli eserinde mantık öğrenmeye ihtiyacı olmayanın ihtiyaç duyan kimseye nispetini, bedevinin nahiv bilmeyene ve şairlik mevhibesine sahip olanın aruz bilgisiyle şiir söyleyen kimseye nispeti gibi olduğunu belirtmektedir.[117]

3. Mantığın Konusu

Her ilmin bir konusu vardır ve bir ilim kendi konusuna ilişen zatî arazları inceler. Diğer bir ifadeyle bir ilmin konusu, o ilimde zatî arazları incelenen şeydir. Örneğin miktar hendesenin, sayı aritmatiğin, sağlıklı olup olmaması bakımından insan bedeni tıbbın ve mükelleflerin fiilleri fıkıh ilminin konusudur.

Zatî arazlar ya (i) bir şeyin doğrudan yani vasıtasız olarak kendisine veya (ii) kendisine eşit olan bir şeye veyahut (iii) kendisinin kurucu (*mukavvim*) unsuru olup kendisinden daha genel olan bir şeye ilişen arazlardır.[118] Örneğin bilkuvve hayret etme (*taaccüb*) insana vasıtasız olarak ilişen bir arazdır. Ve bilkuvve gülme (*dıhk*)

---

[116] Kâtibî, **Aynü'l-kavâid**, vr. 1b-2a; a. mlf. **Bahrü'l-fevâid**, vr. 75a.

[117] Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, vr. 4a. Ayrıca bkz.: İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 14.

[118] Kutbuddin Râzî **Levâmiü'l-Esrâr** isimli şerhinde daha genel kurucu unsura ilişen arazların zatî araz olarak kabul edilmesine karşı çıkmıştır. Tartışmanın detayları için bkz. Kutbuddin Râzî, **Levâmiü'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr**, thk. Ebu'l-Kâsım Rahmânî, Tahran, Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1393, c. 1, s. 64-66. Seyyid Şerif Cürcânî Kutbuddin Râzî'nin bu görüşünü savunmaktadır. Bkz. Cürcânî, **Hâşiye alâ Tahrîri'l-kavâid**, s. 50.

arazı insana, kendisine eşit olan bilkuvve hayret etme vasıtasıyla ilişir. Ve üçüncü duruma misal olarak insana arız olan hareket etme vasfı verilebilir. Çünkü hareket etme insana, insanın kurucu unsuru olan canlı olma vasıtasıyla ilişir. Zira canlı, iradesiyle hareket eden ve duyumsama gücüne sahip olan gelişen canlıdır (*el-cismü'n-nâmî*). Bu üç araz dışında (i) bir şeye, mahiyetinden daha özel bir şey sebebiyle veya (ii) kurucu unsuru olmayıp daha genel olan bir şey vasıtasıyla ilişen arazlar vardır (*el-a'râzu'l-garîbe*). Ancak bu arazlar ilimlerde incelenmezler.

Mantık ilminin konusunun ikinci akledilirler (*el-ma'kûlâtü's-sâniye*) mi olduğu yoksa bu kavramdan daha geniş olan tasavvurî ve tasdikî bilgiler mi olduğu hususunda mantıkçılar ihtilaf etmişlerdir.

İbn Sînâ mantığın konusunun bilinenlerden bilinmeyenlere ulaştırması veya bu ulaştırmaya katkı sağlaması ya da engel olması olması bakımından ikinci akledilirler olduğunu söylemiştir.[119] İkinci akledilirler, zihnin haricinden elde edilen ilk akledilirlere zihinde olmaları hasebiyle eklenen arazlardır. İlk akledilirler hariçteki nesnelere yüklenebilirken ikinci akledilirler bunlara yüklenemezler.[120] Kâtibî Münassas'ta ilk akledilirlere mahiyetin cevher, nicelik, nitelik gibi âlî cinslerden biri olmasını örnek vermektedir. Kâtibî'nin ifadelerine göre ilk akledilir olan âlî cinsler mantıkta sadece ilim tahsil edene mantık kanunlarının belirli özel tanım ve burhanlara uyduğunu göstermek için incelenir. Ayrıca Kâtibî İbn Sînâ'nın **İşârât**'ta kategorileri mantıktan çıkarmasını da buna bağlamaktadır.[121]

Fahreddin Râzî de İbn Sînâ'yı takip ederek mantığın konusunun ikinci akledilirler olduğunu belirtmiş ve ikinci akledilirlerin anlaşılacağına dair yorumlar getirmiştir. Râzî'ye göre insan hariçten elde ettiği hakikatlerin bir kısmını diğerine takyidî veya haberî olarak isnat (*hükm*) eder.[122] Örneğin hariçten elde ettiğimiz birinci akledilen olan doru ve at hakikatlerini dilersek sıfat tamlaması şeklinde "doru

---

[119] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 17.

[120] İkinci akledilirlerin Fârâbî'den Osmanlı dönemine kadar olan tarihi seyri ve bu dönemde kavram etrafındaki tartışmalar hakkında detaylı bilgi için bkz.: Ömer Mahir Alper, "Akledileni Akletmek: İslam Mantık Geleneğinde "İkinci Akledilirler"in Yorumu ve Osmanlıda Alımlanması Üzerine bir İnceleme", **Nazariyat**, 1/2, 2015, s. 35-68.

[121] Kâtibî, **Münassas**, s. 5b.

[122] Fahreddin Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s. 9-10.

at" olarak birleştirebildiğimiz gibi "At dorudur" şeklinde isim cümlesi olarak da terkip edebiliriz. Kâtibî takyidî hükme örnek olarak "düşünen canlı"yı haberî hükme örnek olarak da "İnsan canlıdır" önermesini örnek olarak vermektedir.[123] Düşünen canlı insanın tanımı, düşünen faslı ve canlı cinsi, her ikisi aynı zamanda insanın zatîsi olup küllîlerdir. Burada tanım, fasıl, cins, zatî ve küllî, birinci akledilir olan düşünen canlı terkibine zihinde olmaları hasebiyle ilişen ikinci akledilir olmaktadır. Aynı şekilde "İnsan canlıdır" cümlesinde insan konu ve canlı yüklem olup her ikisi birlikte bir tasdiki oluşturmaktadır ki burada da konu, yüklem, tasdik ikinci akledilirdir. Kâtibî'ye göre Râzî mantığın konusunun ikinci akledilirler olduğu görüşünü sürdürmesiyle birlikte bu meseleyi İbn Sînâ'dan daha detaylı (*fessale*) bir şekilde ele almış ve İbn Sînâ'nın "zihinde olana arız olan şey" (*el-ârızatü limâ fi'z-zihni*) ifadesini takyidî ve haberî hükümler şeklinde izah etmiştir.[124]

Râzî'nin talebesi olan Hûnecî ise mantığın konusunun ikinci akledilirler değil onu da kuşatan tasavvurî veya tasdikî bir matluba ulaştırması açısından tasavvurî ve tasdikî bilinenler (*ma'lûmât*) olduğunu iddia etmiş ve bu iddiasını mürekkep bir kıyasla ispatlamaya çalışmıştır:

- Mantık, tasavvurî ve tasdikî bir matluba ulaştırması itibarıyla tasavvurî ve tasdikî bilinenleri araştırır

- Hiç şüphesiz bu itibarlar bilinenler mefhumunun haricinde olup bilinenlere kendileri olmaları bakımından ilişenlerdir (*el-lâhikatu*)

- Her ilmin konusu, o ilimde "kendisi olması bakımından kendisine ilişenler"i araştırılan şeydir.

→ Ortaya çıktı ki mantığın konusu tasavvurî ve tasdikî bilinenlerdir.[125]

Hûnecî'ye göre bilinenin tanım, küllî, cüzî, zâtî, arazî, delil, nakîz, mahmul veya mezvu olması gibi itibarlar bilinenin yani birinci akledilirin haricinde ve ona o olması bakımından ilişen şeylerdir. Ve ilimler de konularına doğrudan ilişen arazları

---

[123] Kâtibî, **Şerhu Keşfi'l-esrâr**, vr. 6b-7a.

[124] Kâtibî, **Şerhu Keşfi'l-esrâr**, vr. 7a.

[125] Hûnecî, **Keşfü'l-esrâr**, s. 8-9.

incelediği için bilinenler mantığın konusu, zikredilen itibarlar da mantığın araştırma konusu olur.[126]

Kâtibî Hûnecî'nin **Keşfü'l-esrâr**'ına yazdığı şerhte Hûnecî tarafından ortaya konan ancak öncülleri doğrudan ispatlanmayanan bu delilin öncüllerini tek tek ele alıp detaylı bir şekilde ispatlamaya çalışmıştır. Zikredilen küllî, cüzî, cins, fasıl, nev, lazım, had, resim, öncül, nakîz, aks, kıyas gibi örneklerin bilinmeyen tasavvur ve tasdike ulaştırmada nasıl katkıları olduğunu ve bu ulaştırmaya olan yakınlıklarını uzun uzadıya açıklamaktadır. Ardından İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin yukarıda aktardığımız görüşleri şerh edip en son kendi tercihini ortaya koymaktadır.

Bütün bu açıklamalardan sonra Kâtibî'nin bu tartışmadaki pozisonunu ele almaya geçebiliriz. O, Hûnecî gibi mantığın konusunun tasavvurî ve tasdikî bilgiler olduğunu düşünmektedir. Her ne kadar Hûnecî **Keşfü'l-esrâr** isimli eserinde kendi görüşünün İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'ninkinden daha doğru olduğuna dair açıkça bir gerekçe zikretmemişse de Kâtibî kendi gerekçesini ortaya koymuştur. Kâtibî'ye göre mantığın konusunun ikinci akledilirler değil de tasavvurî ve tasdikî bilgiler olmasının gerekçesi ikincinin daha genel olmasıdır. Çünkü ona göre mantıkta takyidî ve haberî hükümler incelendiği gibi takyidî olmayan tasavvurlar da incelenmektedir ve bu tür ikinci akledilirlere yüklenmezler.[127] Dolayısıyla Kâtibî'ye göre mantık ilminde ikinci akledilirlere ilişmeyen tasavvur da incelendiği için bu ilmin konusunun ikinci akledilirlerden daha geniş olması gerekmektedir. Eğer ikinci akledilirler mantık ilminin konusu olursa bu ilminin sadece bu konuya yani ikinci akledilirlere ilişen arazları incelemesi gerekecektir. Halbuki bu ilimde küllîlik, cüzîlik, arazîlik, zatîlik gibi ikilci akledilir olan kavramların bizzat kendileri de incelenmektedir.[128]

Ancak Kâtibî **Keşfü'l-esrâr** şerhinde mantığın konusunun tasavvurî ve tasdikî bilinenler olduğu görüşünü "hak olan görüş" olarak nitelerken **Câmiü'd-dekâik** adlı eserinde bu görüşü "doğruya en yakın olan (*el-ekrab ile's-savâb*)" görüş

---

[126] Hûnecî, **Keşfü'l-esrâr**, s. 8-9.

[127] Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, vr. 5a-5b; a. mlf. **Şerhu Keşfi'l-esrâr**, vr. 7b.

[128] Kâtibî, **Aynü'l-kavâid**, vr. 2a; a. mlf. **Câmiü'd-dekâik**, vr. 4a-5a; a. mlf. **Şerhu Keşfi'l-esrâr**, vr. 6a-7b.

olarak sunmaktadır. İlginç olan ise yetmiş bir yaşında ölümüne dört yıl kala yazımını bitirdiğini bildiğimiz **Münassas**'ta birçok meselede Râzî'yi eleştirmekten geri durmayan Kâtibî mantığın konusuna dair bu tartışma hakkında tek kelime etmemiştir. **Münassas**'ta ikinci akledilirler görüşünü savunan Kâtibî bu eserde Râzî'nin ibarelerini şerh etmiş, örnekler getirmiş hatta takyidî hükmün tanımındaki kayıtlara varıncaya kadar detay bilgilerle uğraşmıştır. Ancak burada ne Hûnecî'den ne de kendisinin diğer mantık eserlerindeki görüşlerinden bahsetmektedir.

Kâtibî'nin **Câmiü'd-dekâik**'teki ifadesi ve **Münassas**'taki tavrı bize Kâtibî'nin ömrünün sonlarına doğru bu konuda fikir değiştirip mantığın konusunun ikinci akledilirler olduğu görüşünü benimsemiş olabileceği izlenimini vermektedir. Nitekim kendisinden sonra vefat eden Şemseddin Semerkandî ve Kutbuddin Râzî de mantığın konusu tartışmasında Hûnecî yerine İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin görüşlerini sürdüreceklerdir.[129]

4. Bilginin Taksimi

Mantıkçılar genel olarak bilgiyi tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayırmaktadır. Tasavvur bir şeyin akılda hasıl olması olarak tanımlanırken tasdik hakkında iki görüş vardır. Birinci görüşe savunan filozoflara göre tasdik sadece hükümden ibarettir. İkinci görüşü savunan Fahreddin Râzî'ye göre tasdik, tasavvurlar ve hükmün toplamıdır.[130] Kâtibî'den önce hocası Ebherî **Keşfü'l-hakâik** isimli eserinde bu meşhur taksime bazı eleştiriler yöneltilebileceğini ifade etmiştir. Buna göre eğer tasdik kavramı ile filozofların görüşü ve bilgi kavramı ile de tasavvurun kendisi kastedilirse bu halde tasdik bilginin kısmı olduğu halde onun altında yer almamış

---

[129] Şemseddin Semerkandî, **Kıstâsu'l-efkâr**, thk. Necmettin Pehlivan, İstanbul, TYEKBY, 2014, s. 77-81; Kutbuddin Râzî, **Levamiu'l-esrâr**, s.

[130] Fahreddin Râzî'nin takipçileri arasında bu tasavvurların üç mü dört mü olduğu hususunda görüş ayrılığı vardır. Eğer hüküm fiil kategorisinde ise tasdik, üç tasavvur yani mahkum aleyh, mahkum bih ve nispetin tasavvurları ve hükümden mürekkep olmuş olur. Ve eğer keyfiyet kategorisinde ise tasdik, dördüncüsü hüküm olmak üzere dört tasavvurdan mürekkep olmuş olur. Daha fazla ayrıntı için bkz.: Ubeydullah b. Fazullah el-Hâbîsî, **et-Tehzîb alâ Tehzîbi'l-mantık ve'l-kelâm**, yayına hazırlayan: Muhammed Abdülmecid Şurnûbî, Mısır, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1936, s. 28-43.

Bilginin taksimine dair tartışmalar hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Mehmet Özturan, "Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Risâle fî taksîmi'l-ilm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", **Nazariyat**, 1/2, 2015, s. 101-138.

olur. Ve eğer tasdikle Râzî'nin görüşü kastedilirse tasdik, bilgi olan tasavvurun bir kısmı ve tasavvur diğer kısmı olmuş olur. Yani tasavvur kendisine ve tasdike taksim edilmiş olur ki bu da bir şeyin kendisine ve kendisi dışındaki bir şeye ayrılmasını gerektirir.

Ebherî bu problemlerden kurtulmak için şu şekilde bir taksim önermektedir: Eğer bilgi, bir şeyin mahiyetini kendisi olması bakımından idrak ise tasavvur sâzicdir ve eğer bir şeyin mahiyeti ile zihinden sadır olan hükmün toplamını idrak ise tasdiktir. Özetlemek gerekirse tasavvur kelimesinin bilginin mürâdifi olarak da kullanılmasından dolayı bir karışıklık doğmaktadır. Ebherî ise bilginin bir kısmı olan tasavvura "sâzic" kaydını ekleyerek bu karışıklıktan ve bu karışıklıktan kaynaklanan itirazlardan kurtulmayı önermektedir.[131]

Kâtibî hocası Ebherî'nin bu çözümünü tüm mantık eserlerinde takip etmiş ve bilgiyi hükümsüz tasavvur (tasavvurun sâzicün) ve hükümlü tasavvur (*tasavvurun ma'ahû hükmün*) olarak ayırmıştır.[132] Ancak ilginç bir şekilde Kâtibî eserlerinde bu meseleden yani bilginin meşhur taksimi yerine bu taksimi neden seçtiğinden veya meşhur taksime yöneltilen eleştirilerden hiç bahsetmemektedir.

Kâtibî'nin de kullandığı bu yeni taksim kendisinden sonraki mantıkçıların ilgisini çekmiş, uzun tahlil ve tartışmalara sebep olmuştur. Örneğin Kâtibî'nin talebesi olan Hillî **Şemsiyye** üzerine kaleme aldığı şerhte Kâtibî'nin neden meşhur taksim yerine bu taksimi kullandığını ele almış,[133] Hillî'den sonra da kendi talebesi olan Kutbuddin Râzî hem **Şemsiyye** üzerine hem de **Metâli'** üzerine kaleme aldığı şerhlerinde bu konuyu daha detaylı bir şekilde işlemiş ve tartışmaları sürdürmüştür.[134] Ancak Teftâzânî **Şemsiyye** şerhinde Kâtibî'nin kullandığı bu taksime de birçok itiraz yöneltilebilineceğini ifade edip on adet itiraz zikretmiştir.[135]

---

[131] Ebherî, **Keşfü'l-hakâik fi tahrîri'd-dekâik**, thk. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, Çantay Yayınları, 1998, s. 7.

[132] Kâtibî, **Aynü'l-kavâid**, vr. 1a; a. mlf. **Bahrü'l-fevâid**, vr. 73b-74a; a. mlf. **Câmiü'd-dekâik**, vr. 2a.

[133] İbn Mutahhar el-Hillî, **el-Kavâidü'l-celiyye şerhu er-Risaleti'ş-şemsiyye**, Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412, s. 182-184.

[134] Kutbuddin Râzî, **Tahrîru'l-kavâidi**, s. 38-43; a. mlf. **Levâmiü'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr**, s. 30-35. Kutbuddin Râzî'nin Şemsiyye şerhindeki açıklamalarının detaylı bir anlatımı için bknz.:

5. Tanım

Tasavvuratın ilkeleri beş tümel, amacı ise tanım konusudur. Teftâzânî'nin **Şemsiyye** şerhinde ifade ettiğine göre önceki mantıkçılar tanımı, "Bilgisi başka bir şeyin bilgisine sebep olan şey" şeklinde tarif etmişlerdir. Önceki mantıkçıların yaptığı bu tarif, daha genelle yapılan tarifi de kapsadığı için Kâtibî bu tanımdan vazgeçerek tanımı "Tasavvuru başka bir şeyin ya künhüyle veya onu kendisi dışındakilerden ayıracak bir şekilde tasavvurunu gerektiren (*yestelzim*)" şeklinde tarif etmiştir.[136]

Ardından Teftâzânî bu tanımın câmi ve mâni[137] olmadığına yönelik birkaç itirazı zikredip bunları cevaplamıştır. Bu itirazlara göre bu tanımın mâni olamaması, tanımlananın bir ferdi olmadığı halde kendisine yüklenmeyen açık lâzımlarına nispetle melzûmların da bu tanım kapsamına girmesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin görmeye nispetle körlük de bu tanıma uymaktadır. Körlüğün mahiyeti görmenin yokluğu olduğu için görme tasavvur edilmeden körlük tasavvur edilemez. Bu nedenle görme körlüğün açık lâzımı olmaktadır. Dolayısıyla körlüğün tasavvuru görmenin tasavvurunu gerektirmektedir. Bu tanımın câmi olamamasına yönelik itiraz ise eksik tanım ve resmin bu tanımın dışında kalmasıdır. Bu itiraza göre eksik tanım olan düşünen cisim ile resim olan yazıcı cisim, tanımı amaçlanan insana nispet edilmedikleri sürece zihinde insan kavramını gerektirmezler.

Teftâzânî ilk itiraza cevap olarak tanımda geçen gerektirmenin kesbî aşamalarla gerektirme olduğunu ifade etmektedir. Yani bir şeyin tasavvurunun başka bir şeyin tasavvurunu gerektirmesi, (i) tanımı amaçlanan şeyin bir açıdan farkedilmesi, (ii) zatiyat ve araziyatının ortaya konması ve (iii) bunlardan tanımı amaçlanan şeyin bilgisine sebep olacak şeyin elde edilmesi gibi aşamalarla tanımı

Mehmet Özturan, **Müteahhirîn Dönemi Mantığında Tasavvurat** (Yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 10-22.

[135] Teftâzânî, **Şerhu'ş-Şemsiyye**, s. 105-108.

[136] Teftâzânî, **Şerhu'ş-Şemsiyye**, s. 195.

[137] Tanımın mâni olması, sadece tanımlananın fertlerine yüklenmesi, tanımlananın ferdi olmayan elemanların tanımın dışında kalması anlamına gelirken tanımın câmi olması ise tanımlananın fertlerinden hiçbirinin tanım dışında kalmayıp hepsini kuşatması anlamına gelir.

amaçlanan şeyin elde edilmesidir. Yukarıda geçen itirazda zikredilen örnekte ise bu süreçler bulunmamaktadır.

İkinci itiraza cevap olarak Teftâzânî bir şeyin tanım olabilmesi için tanımı amaçlanan şeye nispetinin de itibara alınması gerektiğini söylemektedir. Bu nedenle eksik tanım ile resim, tanımı amaçlanan şeye nispet edildikleri vakit onu diğer herşeyden ayrıştırmaktadır. Dolayısıyla eksik tanım ve resim de tanımın tarifine dahildir.[138] Teftâzâni bu iki itiraz dışında bir itiraz daha zikretmektedir. Bu itiraz da diğer iki itiraz gibi tanımda geçen gerektirme (istilzam) kavramına yönelmektedir. Her ne kadar Teftâzânî Kâtibî'nin tanımına yönelen bu itirazları şerhinde cevaplamışsa da kendi mantık metni olan **Tehzîb**'te Kâtibî'nin tanımından farklı yeni bir tanım zikretmiştir.[139]

Kâtibî diğer mantıkçılar gibi tanımın tanımlanandan önce, daha açık, farklı ve tanımın tanımlanana genellik/özellik bakımından eşit olması gerektiğini ifade etmiştir. Tanımın tanımlanandan daha genel ve özel olduğu durumlarda tanımdan amaçlanan şeyin elde edilmediğini belirtmektedir.[140] **Bahrü'l-fevâid** ve **Câmiü'd-dekâik**'te Kâtibi bu genel bilgilerden sonra Fahreddin Râzî'nin tanıma yönelttiği iki önemli eleştiriyi zikretmiştir. Bu eleştirilerin ilkine göre bir şey bilinmektedir yahut bilinmemektedir. Eğer biliniyorsa bilinmesi talep edilemez, aksi halde hasıl olanın elde edilmesi gerekir ki bu imkansızdır. Eğer bilinmiyorsa bilinmesine yönelik bir talep kendisine yöneltilemez. Çünkü nefis, zihnine getiremediği şeye talep yöneltemez. Eğer bir yönden bilinip bir yönden bilinmediği şeklinde cevap verilirse bu cevap sorunu ortadan kaldıramamaktadır. Zira bu durumda bilinen yön bilindiği için, bilinmeyen yön ise bilinmediği için talep edilemez denir. İkinci itiraz ise bir

---

[138] Teftâzânî, **Şerhu'ş-Şemsiyye**, s. 195-196.

[139] Teftâzânî, **Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm**, (Hâbîsî şerhi içinde), s. 205-206. Şemsiyye bağlamında Kutbuddin Râzî ve Seyyid Şerif Cürcânî'nin konuyla ilgili görüşlerinin anlatımı için bknz.: Özturan, **Müteahhirîn Dönemi Mantığında Tasavvurat**, s. 225-231.

[140] Kâtibî, **Aynü'l-kavâid**, vr. 5a-5b; a. mlf. **Bahrü'l-fevâid**, vr. 83a-83b; a. mlf. **Câmiü'd-dekâik**, vr. 17a-17b.

mahiyetin kendisiye, kendi cüzleriyle ve kendinden hariç bir şeyle tanımlanamayacağına yöneliktir.[141]

Kâtibî bu itirazların cevabında doğrudan Hûnecî'nin **Keşfü'l-esrâr** isimli eserinden istifade etmiştir. O kadar ki Râzî'nin eleştirilerine cevap olarak Şerefüddin el-Medkûr el-Merâğî'nin itirazını Hûnecî eserine alıp uzunca eleştirmiş Kâtibî de **Bahrü'l-fevâid** ve **Câmiü'd-dekâik** isimli eserlerinde hem Merâğî'nin itirazını hem de Hûnecî'nin bu itiraza cevabını zikretmiştir.[142]

6. Bir Önermenin Anlam ve Doğruluğu

Kâtibî önermeyi tanımlayıp temel kısımlarına ayırdıktan sonra yüklemli önermelerin taraflarını ve cüzlerini ele almış ardından yüklemli önermelerin kısımlarını anlatmıştır. Daha sonra yüklemli önermelerin kısımları içerisinde ilimlerde kullanılan niceliği belirlenmiş önermelerin (*mahsûrât*) "bazı, tümü, hiçbiri" gibi niceleyicilerini (*sûr*) incelemiştir. Bu incelemenin ardından bir önermenin anlamı ve doğruluk değerini etkileyen bazı itibarları ele almıştır.

Buna göre yüklemli bir önermenin tarafları olan konu ve yüklemin mefhum ve fertleri bulunmaktadır. Örneğin "Her insan ölümlüdür" önermesindeki konunun mefhumu insanlık anlamı, fertleri ise Ahmet, Mehmet, Zeyd gibi insan fertleri iken yüklemin mefhumu ölümlülük anlamı, fertleri ise bu anlamın kendisinde tahakkuk ettiği Ahmet, bu kuş, şu at gibi fertlerdir. Mantıkçılar konu ve yüklemin mefhumuna konunun/yüklemin ünvanı veya vasfı, fertlerine ise konunun/yüklemin zatı ismini vermişlerdir.

Konunun ünvanının konunun zatına yüklenmesine akdü'l-vaz', yüklemin ünvanının konunun zatına yüklenmesine ise akdü'l-haml denir. Mantıkçılara göre ilimlerde kullanılan önermelerde yüklemin ünvanı konunun zatına

---

[141] Fahreddin Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s. 101-106; Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, vr. 84a-84b; a. mlf. **Câmiü'd-dekâik**, vr. 17b-20a. Fahreddin Râzî'nin ikinci argümanı ve bu argümanla ilgili farklı yorumların bir değerlendirmesi için bkz. Mehmet Özturan, "İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım Mıdır?", **Nazariyat**, 4/3, 2018, s. 83-114.

[142] Hûnecî, **Keşfü'l-esrâr**, s. 62-68; Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, vr. 84a-84b; a. mlf. **Câmiü'd-dekâik**, vr. 18a-20a. Hûnecî Merâğî'nin ismini eserinde zikretmemiştir. Biz bu ismi Kâtibî'nin Hûnecî'ye yazdığı şerhten tesbit ettik. Bkz.: Kâtibî, **Şerhu Keşfi'l-esrâr**, Carullah, nr. 1418, vr. 39b.

yüklenmektedir.[143] Bundan dolayı yüklemin zatı önermede itibara alınmaz. Konunun ünvanı ise konunun zatını mülahaza için bir alet mesabesinde olduğu için her ne kadar hüküm zat üzerinde gerçekleşiyor olsa da mantık kitaplarında konunun ünvanı da ele alınıp incelenmiştir. Özellikle İbn Sînâ ile Fârâbî arasındaki konunun ünvanının konunun zatında bilkuvve mi bulunacağı yoksa bilfiil mi bulunması gerektiği tartışması orta ve ileri seviye mantık kitaplarında ele alınan bir meseledir.[144]

Bu tartışmaya göre Fârâbî konunun ünvanının zatta bilkuvve bulunmasını yeterli görürken İbn Sînâ bunun örfe ve dile aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmiş ve ünvanın zatta bilfiil bulunması gerektiğini söylemiştir. Örneğin "Her beyaz olan şey cisimdir" önermesinde konunun ünvanı beyazlık anlamıdır. Fârâbî'ye göre bu önermede beyaz olma imkanına sahip olan her bir fert itibara alınır. İbn Sînâ'ya göre Fârâbî'nin bu görüşü, bilfiil siyah olup beyaz olması da mümkün olan fertleri de kapsamaktatır. Ancak bu itibar İbn Sînâ'ya göre dil ve örfe aykırıdır. Bundan dolayı İbn Sînâ bu önermede sadece beyazlık anlamını bilfiil taşıyan fertleri itibara almaktadır. İbn Sînâ sonrası mantıkçılar da genel olarak bu meselede İbn Sînâ'yı takip etmektedir.[145]

Konunun ünvanının konunun zatında bilfiil bulunması gerektiğini ifade edenler bu bilfiillikten, hükmün verildiği esnada ünvanın zatta bilfiil bulunması gerektiğini kastetmemektedirler. Aksine ünvan zatta ister hüküm esnasında ister hükümden önce ve ister hükümden sonra bilfiil bulunsun bu üç durumu kapsayacak bir anlam kastedilmektedir. Diğer bir ifadeyle konunun zatının var olduğu herhangi bir vakitte konunun ünvanını bilfiil taşıması yeterlidir. Bundan dolayı "Her uyuyan uyanıktır" gibi bir önerme kurulabilmektedir. Buna göre önerme şu anlama gelmektedir: Var olduğu herhangi bir vakitte uyuyan vasfını taşıyan her bir şahıs, var olduğu bir vakitte uyanık olma vasfını taşımaktadır.

---

[143] Seyyid Şerif Cürcânî bu durumun yani ilimlerde kullanılan önermelerde konunun zatının ve yüklemin unvanının itibara alınmasının nedenini, hikemî ilimlerde hariçte var olan zatların vasıf ve durumlarının bilmesinin amaçlanmasına bağlamaktadır. Seyyid Şerif Cürcânî, **Haşiye alâ Tahrir**, s. 173.

[144] Kâtibî, **Aynü'l-kavâid**, vr. 6b-7a; a. mlf. **Bahrü'l-fevâid**, vr. 87b-88a; a. mlf. **Câmiü'd-dekâik**, vr. 23b-24b.

[145] Fahreddin Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s. 142; Kutbuddin Râzî, **Tahrîru'l-kavâidi**, s. 250-253;

Ayrıca yüklemin ünvanının konunun zatına olan nispeti zorunlu, mümkün, sürekli gibi modaliteler ile nitelenebilmetedir. Biz bu meseleyi bir sonraki başlıkta ele alacağımız için burada sadece işaret etmekle yetiniyoruz.

Konunun ünvanı ile zatı arasındaki nispet ele alındığı vakit konunun ünvanı bazen zatın kendisi bazen kendisi dışındaki bir şey olabilmektedir. Kendisi dışında olduğu zaman da ya bu zata lazım olan bir şeydir yahut zattan ayrı olan bir şeydir. Ünvanın zatın kendisi olduğu duruma örnek "Her insan canlıdır", zattan dışında ve zata lazım olduğu duruma örnek "Her bilkuvve yazıcı olan insandır" ve son duruma ise "Her bilfiil yazıcı olan insandır" örnek olarak verilebilir.

Bütün bu açıklamalardan sonra Kâtibî önermenin haricî, hakikî ve zihnî itibarlarla ele alınabileceğini ifade etmiştir. Buna göre "Her A, B'dir" şeklinde bir önerme kurulduğu zaman bu önerme haricî itibarla ele alınırsa "Hariçte var olan her A, hariçte var olan B'dir" anlamına gelir. Bu itibar, A ve B'nin hariçte var olmalarını ve hükmün de hariçte bulunan bu fertlerde sınırlı kalmasını gerektirmektedir. Eğer bu önerme hakikî itibar ile alınırsa önermenin anlamı şu şekilde olmaktadır: "Hariçte var olduğu farzedilen her A B'dir". Hakikî itibar ile alınan önermede hüküm hariçte var olan fertleri kapsadığı gibi var olduğu farz edilen fertleri de kuşatmaktadır. Bundan dolayı hariçte hiçbir A'nın olmadığı durumda hüküm yine de doğru olabilmektedir.

Haricî ve hakikî itibarlar arasındaki farkı Kâtibî şu şekilde anlatmaktadır: Hariçte tüm canlıların insanla sınırlı olduğu bir durum farzedildiği zaman haricî itibarla "Her canlı insandır" önermesi doğru "Her at canlıdır" önermesi yanlıştır. Hakikî itibarla bu durumun aksine olarak "Her at canlıdır" önermesi doğru iken "Her canlı insandır" önermesi yanlıştır. Dolayısıyla önermedeki bu itibarlar önermenin doğruluk değerini etkilemektedir.

Eğer "Her A B'dir" önermesi zihnî itibar ile alınırsa önerme "Zihinde var olan her A, zihinde var olan her B'dir" anlamına gelir. İlk iki itibarda önermenin tarafları hariç zarfında bulunuyor iken bu itibarda zihin zarfında bulunmaktadır. Dolayısıyla bu itibarda hüküm sadece zihinde var olabilen fertler üzerinedir. Bundan

dolayı hariçte var olması imkansız olan şeyler üzerine verilen hükümler ancak bu itibarla alınabilir.[146]

Kâtibî **Câmiü'd-dekâik** isimli eserinde önermenin zihnî olarak alınabilmesini her ne kadar Fahreddin Râzî kendi mantık kitaplarında zikretmemişse de hocası Ebherî'nin bundan bahsettiğini belirtmektedir.[147]

7. Modalite

Kâtibî yüklemli önermeler bölümünün sonunda modalite konusunu ve modal kıyasları (*müveccehât*) ele almıştır. Yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi ilimlerde kullanılan önermelerde yüklemin ünvanı konunun zatına yüklenmektedir (*akdü'l-haml*). Bu ünvanın zata olan nispeti ise zorunlu, sürekli, zorunlu olmayan/mümkün, sürekli olmayan/bilfiil gibi bazı vasıflar taşımaktadır. Bu vasıfların nefsü'l-emirdeki hallerine (*keyfiyyet*) önermenin maddesi veya unsuru, zihin ve dildeki karşılıklarına ise cihet, modalite, kip isimleri verilmektedir. Bundan dolayı önermenin maddesi ontolojik bir ilişkiyi, ciheti ise epistemolojik bir ilişkiyi ifade etmektedir.[148]

Önceki mantıkçılar ile sonraki mantıkçılar arasında önermenin maddesi hususunda nispetin nasıl ele alınacağıyla ilgili farklı yorumlar yapılmıştır. Önceki mantıkçılara göre önermenin maddesi, olumlu nispetin nefsü'l-emirdeki zorunlu, mümkün ve imkansız vasıflarıdır. Bu yoruma göre önermenin ciheti, önermeyi kuran kişinin itibarına göre değişebilmektedir. Önermeyi kuran kişi ister maddenin kendisini, isterse de maddeden daha genel veya daha özel veyahut maddeden farklı bir durumu itibara alabilir. İtibarındaki bu tasavvuru dile getirdiği zaman dile getirdiği şey önermenin ciheti olmuş olur. Önceki mantıkçıların bu ıstılahına göre önermenin maddesi cihetine muhalif olabilir.[149] Örneğin Fârâbî'nin zikrettiği "Her

---

[146] Kâtibî, **Aynü'l-kavâid**, vr. 7a; a. mlf. **Bahrü'l-fevâid**, vr. 88a; a. mlf. **Câmiü'd-dekâik**, vr. 24b-26b.

[147] Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, vr. 25b. Ebherî'nin ifadesi için bkz.: Ebherî, **Keşfü'l-hakâik fi tahrîri'd-dekâik**, s. 62.

[148] Harun Kuşlu, **Nasîruddin Tûsî'de Önermeler Mantığı**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2016, s.107.

[149] Kutbuddin Râzî, **Levâmiü'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr**, s. 151; Teftâzânî, **Şerhu'ş-Şemsiyye**, s. 237.

üçün tek sayı olması mümkündür" önermesinde önermenin maddesi zorunlu iken ciheti mümkündür.[150]

Sonraki mantıkçıların ıstılahına gelince onlara göre önermenin maddesi, *nispet ister olumlu ister olumsuz olsun* nefsü'l-emirdeki zorunlu, mümkün, devam, fiil gibi vasıflarıdır. Önermede bu keyfiyete delalet eden şey de önermenin ciheti olmaktadır. Sonraki mantıkçıların ıstılahına göre önermenin ciheti maddesine sadece yanlış önermelerde muhalif olabilir. Teftâzânî sonraki mantıkçıların önceki mantıkçıların ıstılahını, modal önermelerdeki detayları karşılamak için yeterli görmediklerinden dolayı yeni bir ıstılah vaz ettiklerini belirtmektedir.[151] Kâtibî'nin de sonraki mantıkçıların görüşüne uyduğunu, modal önermeyi tarif ederken kullandığı "nispet ister olumlu olsun ister olumsuz" ifadesinden anlamaktayız.[152]

Önermenin cihetleri, nefsü'l-emre mutabık olmak zorunda değildir. Dolayısıyla önermenin doğruluk değeri tespit edilirken cihetin de mutabakatı aranır. Cihet, yüklemin konuya olan nispetinin sıfatı olduğu için nefsü'l-emre mutabık olmadığı durumda hüküm dolayısıyla da önerme yanlış değerini almaktadır. Örneğin "Her insan mümkün olarak canlıdır" önermesinde cihet olan "mümkün olarak" ifadesi nefsü'l-emirde canlılığın insana zorunlu olmasından dolayı mutabık değildir ve önerme her ne kadar her insanın canlı olduğunu ifade etmiş olsa da yanlış değerini almaktadır.[153]

Ciheti zikredilmiş önermelere modal önermeler (*müveccehe*), zikredilmemiş önermelere ise kayıtsız (*mutlaka*) denilmektedir. Bir önermede cihet zikredilmediği durumda önermenin bir cihete sahip olup olmadığı meselesi mantıkçılar tarafından farklı değerlendirmelere tabi tutulmuştur. İbn Sînâ kendisinden önceki mantıkçılar gibi zamansal bir gönderimi olmayan, bütün kayıt ve şartlardan arındırılmış bir

---

[150] Fârâbî, **Peri Hermeneias Muhtasarı**, trc. Mübahat Türker-Küyel, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990, s. 91.

[151] Teftâzânî, **Şerhu'ş-Şemsiyye**, s. 238

[152] Kâtibî, **Aynü'l-kavâid**, vr. 8a; a. mlf. **Bahrü'l-fevâid**, vr. 91a; a. mlf. **Câmiü'd-dekâik**, vr. 29a.

[153] Kutbuddin Râzî, **Levâmiü'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr**, s. 151; Teftâzânî, **Şerhu'ş-Şemsiyye**, s. 239. Modalite konusuda mütekaddimin ve müteahhirin mantıkçılar arasındaki görüş farklılıkları hakkında daha fazla bilgi için bkz.: İsmail Köz, **İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış doktora tezi, Ankara, 2000, s. 128 vd.

önermeyi kabul etmemektedir. Çünkü İbn Sînâ'nın sisteminde her önerme modal ya da zamansaldır.[154] Ona göre önermede bir cihet zikredilmediğinde yüklemin konuya olan nispeti bilfiildir.[155]

İbn Sînâ sonrası mantıkçılar da bu konuda onu takip etmiştir. Kâtibî de **Aynü'l-kavâid** ve diğer mantık eserlerinde ciheti zikredilmemiş önermeyi tanımlarken kullandığı "kendisinde nispet, kuvve ve fiilden daha genel olarak itibar edilmiş olan" ifadeleriyle buna işaret etmektedir.[156]

Kâtibî bu konuyu, modal önerme çeşitleri ve bunların birbirleri arasındaki nispetleri ele alarak bitirmiştir. Çalışmamızın hacmi ve seviyesi bunları burada zikretmeyi gerektirmediği için sadece işaret etmekle yetiniyoruz.

8. Şartlı Kıyaslar

Şartlı kıyaslar en az bir öncülü şartlı önerme olan kıyaslardır. Şartlı kıyaslar öncüllerinin çeşidine göre beş ana bölümden oluşur: (i) İki öncülü de bitişik şartlı önermeden oluşan, (ii) İki öncülü de ayrışık şartlı önermeden oluşa, (iii) Bir öncülü bitişik şartlı diğer öncülü yüklemli önermeden oluşan, (iv) Bir öncülü ayrışık şartlı diğer öncülü yüklemli önerme oluşan, (v) Bir öncülü bitişik şartlı diğer öncülü ayrışık şartlı önerme oluşan. Bu bölümlerin bir kısmı ayrıca alt bölümlere ayrılmaktadır. Her bölümün nitelik, nicelik ve cihet açısından kendine özel şartları bulunmaktadır. Bu bölümlerin her biri kıyasın dört şekli ve şekillerin modlarını tam olarak verememekte bundan dolayı da hangi durumlarda netice verip veremedikleri tek tek ele alınıp gösterilmeleri gerekmektedir.

---

[154] Tony Street, **İslam Mantık Tarihi**, çvr. Harun Kuşlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013, s. 119. Mutlak/assertorik önermelerle ilgili farklı yorumlar ve İbn Sînâ'nın bu konu hakkındaki yaklaşımının bir özeti için bknz.: Tony Street, "Mantık", (**İslam Felsefesine Giriş** içinde), s. 283-289.

[155] Teftâzânî modal önermelerin bir türü olan genel mutlakaya (*mutlakatü'l-âmme*) mutlaka isminin verilmesini de bu sebeple açıklamıştır. Teftâzânî, **Şerhu'ş-Şemsiyye**, s. 243. İbn Sînâ'nın ve öncesindeki mantıkçıların bu konudaki görüşleri için bkz.: Kuşlu, **Nasîruddin Tûsî'de Önermeler Mantığı**, s. 106-124.

[156] Kâtibî, **Aynü'l-kavâid**, vr. 8a; a. mlf. **Bahrü'l-fevâid**, vr. 91a; a. mlf. **Câmiü'd-dekâik**, vr. 31b.

İbn Sînâ kendinden önceki mantıkçılara nispetle şartlı kıyasları oldukça detaylı bir şekilde ele almıştır.[157] İbn Sînâ sonrasında onun **Şîfâ**'nın **Kıyas** kitabında bulunan şartlı kıyaslar hakkındaki uzun ve detaylı çalışmalarını kurallar altına sokup kaideleştirme ve böylelikle konuyu tedris edilmeye uygun hale getirme çabaları olmuştur. İncelediğimiz eserlerden tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Sînâ'dan sonra bu konuyla ilgilenen ilk isim Hûnecî olmuştur.[158] Nitekim Teftâzânî de **Şemsiyye** şerhinde İbn Sînâ'nın şartlı kıyaslardaki yeniliklerini anlattıktan sonra Hûnecî ve takipçilerinin bunları kapsamlı bir şekilde ele aldığını ifade etmektedir.[159]

Hûnecî **Keşfü'l-esrâr** isimli mantık kitabının neredeyse dörtte birini şartlı kıyaslar konusuna ayırmıştır.[160] Hûnecî bu kitabında şartlı kıyasaların türlerini, bu türler içerisinde hangi şekil ve modların hangi şartlarla netice verdiğini, önermeler hakkındaki farklı görüşlerden dolayı şartlı kıyaslarda oluşan tartışmaları ele almıştır. Şartlı kıyaslar konusu birçok detay barındırdığı için Hûnecî'den sonra da bu ayrıntıları kaideleştirme çabaları devam etmiştir. Örneğin Şemseddin Semerkandî (ö. 702/1303) şartlı kıyaslar konusundaki bir mesele hakkında; "Şeyh **Şîfâ**'da bu konuyu ayrıntılarla uzattı ama genel bir kaide zikretmedi ve **Keşf** sahibi de bunu yapmadı. Ancak biz zamanımızdaki bazı alimlerin sözlerinde güzel bir kaide bulduk" demiştir ki bu Hûnecî'den sonra da kaideleştirme çabalarının devam ettiğini göstermektedir.[161]

Kâtibî de **Şemsiyye** dışındaki müstakil mantık eserlerinde Hûnecî'nin izinden giderek şartlı kıyasları ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. **Şemsiyye**'de ise şartlı kıyasların temel bölümlerini aktarıp bu bölümlerin sadece insan tabiiatına en yakın olan (*matbû'*) kısmını tanıtıp bir örnek zikretmiştir. **Şemsiyye** şarihlerinden Hillî,

---

[157] Ayşe Şavklıyıldız, "İbn Sînâ'da Şartlı Kıyasın Yapısı ve Epistemik Değeri", **SDÜİFD**, sy. 39, 2017/2, s. 85.

[158] Hûnecî'den önceki önemli mantıkçılarda şartlı kıyasların nasıl ele alındığını incelemek için bkz. Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, **Kitâbu'l-Muteber fi'l-hikme**, İntişârât-ı Danişgâh-ı İsfahan, Tahran, 1415/1994, s. 152-161; Sâvî, **el-Besâiru'n-nasîriyye**, s. 165-169; Fahreddin Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s. 313-319; Zeynüddin Keşşî, **Hadâiku'l-hakâik**, vr. 92a-100b.

[159] Teftâzânî, **Şerhu'ş-Şemsiyye**, s. 357.

[160] Tony Street Hûnecî hakkında "Şartlılara ise orantısız biçimde sıra dışı bir ilgi göstermiştir" ifadelerini kullanmıştır. Tony Street, **İslam Mantık Tarihi**, s. 93.

[161] Şemseddin Semerkandî, **Kıstâsu'l-efkâr**, s. 429.

Kutbüddin Râzî ve Teftâzânî ise **Şemsiyye** şerhlerinde Kâtibî'nin ifadelerine ek olarak matbû olmayan kısımları zikretmekle yetinmişlerdir.[162]

Kâtibî diğer müstakil mantık eserleri olan **Aynü'l-kavâid** ve **Câmiü'd-dekâik**'te ise Hûnecî'nin yolundan giderek şartlı kıyaslar konusunu detaylı bir şekilde ele almıştır. Öyle ki Kâtibî bu eserlerin neredeyse dörtte birini şartlı kıyaslar konusuna ayırmıştır. Bu eserlerinde Kâtibî, şartlı kıyasların beş çeşidini, bunların alt bölümlerini, varsa bunların da alt bölümlerini tek tek ele almış, her birinin netice veren ve vermeyen modlarını uzun uzadıya delilleriyle göstermiştir. **Aynü'l-kavâid**'de her durum için örnek getirmemiş, sadece diğer çıkarımlara kaynaklık edebilecek durumların örneklerini zikretmiştir. Bununla birlikte **Aynü'l-kavâid**'in şerhi olan **Bahru'l-fevâid**'te ve **Câmiü'd-dekâik**'te neredeyse tüm durumlar için örnek getirmiştir.[163] Ayrıca **Aynü'l-kavâid**'de iki meselede İbn Sînâ'nın görüşünü nakledip bunları eleştirmiştir.[164]

Kâtibî'nin şartlı kıyaslarla ilgili **Aynü'l-kavâid**'de ortaya koymuş olduğu bilgilerle **Şemsiyye** şerhleri kıyaslandığı zaman **Aynü'l-kavâid**'in **Şemsiyye** şerhlerine nispetle oldukça detaylı bir şekilde konuyu işlediği görülmektedir. Kutbüddin Râzî ve Teftâzânî kendi şerhlerinde konunun birçok detay barındırdığını, şerhlerinin bu kadar tafsilatı kaldıramayacağını ifade etmektedir.[165]

9. Sofistik İddialar

Kâtibî'nin hocası Ebherî safsataya (*mugâlata*) dair müstakil bir eser kaleme almamasına rağmen mantık eserlerinde sofistik delilleri doğuran yanlışlar, sofistik iddialar ve bunların çözümlerini incelemiştir.[166] Örneğin Ebherî ansiklopedik eseri

---

[162] İbn Mutahhar Hillî, **el-Kavâidü'l-celiyye şerhu er-Risaleti'ş-şemsiyye**, s. 371-382; Kutbüddin Râzî, **Tahrîru'l-kavâid**, s. 437-447; Teftâzânî, **Şerhu'ş-Şemsiyye**, s. 356-364.

[163] Kâtibî, **Aynü'l-kavâid**, vr. 20b-31a; a. mlf. **Bahrü'l-fevâid**, vr. 140a-172b; a. mlf. **Câmiü'd-dekâik**, vr. 98b-129a.

[164] Kâtibî, **Aynü'l-kavâid**, vr. 23a ve 24b.

[165] Kutbüddin Râzî, **Tahrîru'l-kavâid**, s. 445; Teftâzânî, **Şerhu'ş-Şemsiyye**, s. 357.

[166] Ebherî'nin safsatayla ilgili görüşleri için bkz.: Kamil Kömürcü, "Esîrüddin el-Ebheri'nin Muğalata'ya (Safsata) Bakışı", **İslami İlimler Dergisi**, sy. 5/2, 2010, 131-147. Yalancı paradoksu bağlamında Ebherî'nin görüşleri ve Tûsî'nin Ebherî'ye eleştirilerinin genel bir değerlendirmesi için

olan **Keşfü'l-hakâik**'te on dördü mantıkla ilgili olmak üzere toplam yirmi dört sofistik iddiayı ele alıp incelemiştir.[167] Ebherî'nin sofistik iddialara olan bu özel ilgisi Kâtibî'yi de etkilemiş ve o da eserlerinde sofistik iddialarla bunların çözümlerini ele almıştır.

Kâtibî **Aynü'l-kavâid**'in hatimesinde ilimlerin cüzleri, ilimlerin birbiriyle olan ilişkileri ve felsefi soruları (*metâlib*) ele aldıktan sonra "Şimdi de usûle yöneltilen birkaç sofistik iddiayı (*mugâlata*) ve bunların çözümlerini zikredelim" ifadeleriyle kitabın son meselesini ele almış ve eserini bu konuyla bitirmiştir. Kâtibî, **Şemsiyye**'de hiçbir sofistik delil örneği vermezken **Aynü'l-kavâid** ve dolayısıyla şerhi olan **Bahrü'l-fevâid**'de beşer adet, **Keşfü'l-esrâr** şerhinin sonuna eklediği bölümde altı adet, **Câmiü'd-dekâik**'te ise on adet sofistik delil örneğini ele almış ve çözümlerini zikretmiştir.

Kâtibî'nin **Aynü'l-kavâid**'de zikrettiği sofistik iddiaları kısaca şu şekilde ifade edebiliriz: Birinci sofistik iddia birinci şeklin doğru önermelerle yanlış sonuç vermesi, ikinci sofistik iddia birbirinden farklı iki şeyden (*mütebâyin*) birinin diğerine cüzî olarak yüklenebilmesi, üçüncü iddia yine birbirinden farklı iki şeyden birinin diğerine küllî olarak yüklenebilmesi, dördüncü iddia imkansızın (*mümteni'*) hariçte var olduğuyla ilgili söylenen söz ve son olarak beşinci iddia yalancı paradoksudur.[168]

Yukarıda belirttiğimiz gibi Kâtibî **Şerhu Keşfi'l-esrâr**'ın sonunda altı sofistik iddia zikretmiştir. Bu iddiaların sadece biri **Aynü'l-kavâid**'de zikrettikleriyle aynıdır ki bu da yalancı paradoksudur. Kâtibî'nin **Şerhu Keşfi'l-esrâr**'da yalancı paradoksu dışında ele aldığı iddialar şunlardır: Felek atomlardan (*eczâün lâ tetecezzâ*) oluşur, bazı cisimler yokluğa kabil değildir, imkan, bir müessire duyulan ihtiyacın illeti değildir, alemin hadis oluşu vaki olanın kaldırılmasını (*irtifâu'l-vâki'*) gerektirmez ve bazı siyahlar beyazdır.[169]

---

bkz.: Mehmet Aydın, "İslam Düşüncesinde Yalancı Paradoksu ve Hocazâde Bursevî'nin 'Hallü Muglatati'l-Müsammâti bi'l-Cezri'l-Esamm' Adlı Risalesi", **DEÜİFD**, sy. 40, 2014/2, s. 178-187.

[167] Ebherî, **Keşfü'l-hakâik fi tahrîri'd-dekâik**, s. 218-234.

[168] Kâtibî, **Aynü'l-kavâid**, vr. 36b-37a.

[169] Kâtibî, **Şerhu Keşfi'l-esrâr**, vr. 255a-255b.

Kâtibî'nin en fazla sofistik iddia zikrettiği eseri **Câmiü'd-dekâik**'tir. Onun **Câmi'd-dekâik**'te ele aldığı on iddianın dördü **Aynü'l-kavâid**'de bulunan iddialarla ikisi ise **Şerhu Keşfi'l-esrâr**'da bulunan iddialarla aynıdır. O, **Aynü'l-kavâid**'de bulunan birinci şeklin doğru sonuç vermediği iddiası dışındaki dört iddiayı **Câmiü'd-dekâik**'te daha açık ibarelerle anlatmıştır. Ayrıca **Şerhu Keşfi'l-esrâr**'da zikrettiği feleğin atomlarda oluştuğu ve imkanın müessire duyulan ihtiyacın illeti olmadığı iddialarını da **Câmiü'd-dekâik**'te ele almıştır. Kâtibî **Câmiü'd-dekâik**'te bunların dışında bazı varolanlar cisim değildir, cinin var olması vakinin kaldırılmasını gerektirmez, tam cüzde ortak olan iki bitişik şartlı önermeden (*muttasıla*) kurulan kıyas sonuç vermez ve maddeden mücerret ölçü (*mikdâr*) mevcut değildir iddialarını da değerlendirip çözümlerini ifade etmiştir.[170]

Kâtibî toplamda birbirinden farklı onbeş adet sofistik iddiayı kitaplarında zikretmiştir. Bunların büyük bir kısmını Ebherî'nin eserlerinden almıştır.[171] Ayrıca mantık kitaplarının sonunda sofistik iddialara yer verilmiş olması, mantık ilminde bir kitabı bitirmiş bir talebe için öğrendiği kuralları uygulama imkanı da sunmaktadır. Çünkü hem bu iddialarda hem de çözümlerinde yoğun bir şekilde kıyas formları kullanılmaktadır.

---

[170] Kâtibî, **Câmiü'd-Dekâik**, vr. 145a-149b.

[171] Ebherî, **Keşfü'l-hakâik fi tahrîri'd-dekâik**, s. 218-234; a. mlf., **Tenzîlü'l-efkâr**, Laleli, nr. 2562, 31a-33b.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
AYNÜ'L-KAVÂİD'İN NÜSHALARI VE TAHKİKLİ METNİ

1. Esere Ait Nüshaların Tanıtımı

1.1. Malek Müzesi, nr. 640 (م)

Kullandığımz nüshalardan biri İran'ın Tahran şehrinde bulunan Malek müzesinin kütüphanesinde 640 numarayla kayıtlıdır. Toplam 178 varaktan oluşan bu mecmuada irili ufaklı 12 mantık metni bulunmaktadır. Mecmuada ilk sırada yer alan **Aynü'l-kavâid** mecmuanın zahriyesinde bulunan fihriste "mantık ilminde uzun bir risale" (*risâletün mutavveletün fî ilmi'l-mantık*) olarak kaydedilmiştir. Bu mecmuada **Aynü'l-kavâid** 37 varaklık yer kaplamaktadır ancak yirmi beşinci varağı kopmuştur. Her sayfada 17 satır bulunmakta ve her satır yaklaşık 13-15 kelime barındırmaktadır. Nesih hattıyla istinsah edilen nüshada ana metin siyah mürekkeple, başlıklar ise kırmızı mürekkeple kaleme alınmıştır.

Bu nüshayı özel kılan husus müellif hayattayken yazılmış olması ve daha da önemlisi **Aynü'l-kavâid**'in telif tarihini vermesidir. Muhammet b. Ebu Tayyib tarafından 21 Cemaziyyülevvel 652 tarihinde Cuma günü istinsah edilen bu nüshada ferağ kaydından hemen önce bu eserin 23 Muharrem 652 Pazar günü telif edildiği yazmaktadır.

1.2. Escorial Kütüphanesi, nr. 668 (أ)

Tahkikte kullandığımız bir diğer nüsha İspanya'nın Madrid kentinde bulunan Escorial kütüphanesinde yer almaktadır. 668 numaralı bu mecmua toplam 115 varaktan oluşmaktadır. Bu mecmua içerisinde sadece **Aynü'l-kavâid** ve **Hikmetü'l-Ayn** metinleri bulunmaktadır. İlk sırada bulunan **Aynü'l-kavâid** 29 varak hacmindedir. Her bir sayfa 23 satır ve her bir satır ortalama 12-14 kelimeden oluşmaktadır. Ferağ kaydında bu nüshanın 676 yılında istinsah edildiği belirtilmektedir. Bu eserin ardından gelen **Hikmetü'l-Ayn**'ın ise 777 yılında istinsah

edildiği yazmaktadır. 85 varaktan oluşan bu ikinci metnin her bir sayfası 11 satır ve her bir satır ortalama 10-13 kelimeden oluşmaktadır.

1.4. Süleymaniye Kütüphensi, Ragıb Paşa, nr. 1481 (ر)

Süleymaniye Kütüphanesi'nde Ragıb Paşa koleksiyonunda bulunan bu mecmuada üç mantık metni bulunmaktadır. Bu metinler sırasıyla Tûsî'ye ait olan **Tecrîdü'l-mantık** ile Kâtibî'ye ait olan **Aynü'l-kavâid** ve **Bahru'l-fevâid**'dir. Bu metinlerden **Tecrîdü'l-mantık** 30, **Aynü'l-kavâid** 42 ve **Bahrü'l-fevâid** 115 varak hacmindedir. Mecmuanın müstensihi olan Süleyman b. Muhammed Trabzonî **Tecrîdü'l-mantık**'ı 3 Safer 1091, **Aynü'l-kavâid**'i 6 Zilhicce 1090 ve **Bahrü'l-fevâid**'i Safer 1091'de istinsah etmiştir. Ragıb Paşa nüshasında bulunan bilgiye göre müstensihi **Tecridü'l-mantık** nüshasını, Tûsî'nin 656 yılı Şaban ayında yazmış olduğu nüshadan 659 tarihinde istinsah etmiştir. Ayrıca bu mecmua içerisinde eserleri metheden birkaç şiir ve Kâtibî'ye ait birkaç not da bulunmaktadır.

Ragıb Paşa nüshasının müstensihi, bu nüshayı müellife okunmuş ve müellif tarafından kıraat kaydı yazılmış olan bir nüshadan kopyaladığını ifade etmektedir. Bu nüshada bulunan kıraat kayıtları ve notlara göre Ebu Şucâ' b. Sadr el-Hemedânî ismindeki biri mecmuada bulunan üç metni müellif hattı nüshalardan istinsah etmiştir. İstinsahtan sonra Kâtîbî Hemedânî'nin nüshasını okumuş ve okuyup incelediğini ifade eden bir kayıt düşmüştür. Trabzonî'nin istinsah ettiği nüsha sayesinde haberdar olduğumuz Kâtibî'nin yazmış olduğu kıraat kayıtları şu şekildedir:

Aynü'l-kavâid'e yazılan kıraat kaydı:

قرأ عليّ هذه الرسالة الحكيم الفاضل العالم الحسنة النسيب ملك الأطباء قدوة الحكماء أمين الدولة فخر الملة أبو شجاع بن الصدر الحكيم المحقق مدقق الدولة عالي بن أبي شجاع الهمداني أدام الله فضائله قراءة بحث وتحقيق ومباحثة وتدقيق مع دقائق لطيفة ونكت شريفة اتفق إيرادها عند البحث

وانتهت قراءته يوم الجمعة التاسع من جمادي الأولى لسنة ستين وستمئة. كتبه مؤلف الرسالة العبد الضعيف المفتقر إلى رحمة ربه اللطيف علي بن عمر بن علي القزويني الكاتبي حامدا ومصليا.[١٧٢]

Bahrü'l-fevâid'e yazılan kıraat kaydı:

قرأ علي هذا الكتاب الحكيم العالم الفاضل الكامل الحسيب النسيب ملك الأطباء والحكماء حافظ الأرواح الأشباح قدوة الأفاضل المحققين أمين الدولة فخر الله أبو شجاع بن الصدر الحكيم المحقق موفق الدولة عالي بن أبي شجاع الهمداني أدام الله علوه قراءة جامعة للبحث والإتقان والمكاشفة والإمعان والطلع بها على حقائق هذا العلم ودقائقه وأسراره مع زوائد شريفة حارصة عن الكتاب أوردها عند البحث واتفق انتهاء قراءته يوم الجمعة التاسع من شهر الله الأحب رجب عمت بركته لسنة إحدى وستين وستمئة. كتبه مؤلف الكتاب علي بن عمر بن علي القزويني الكاتبي حامدا لله ومصليا على نبيه محمد وآله الطاهرين.[١٧٣]

1.4. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 3237 (ف)

Süleymaniye Kütüphanesi'nde Fatih koleksiyonu içerisinde bulunan ve 209 varak hacmindeki bu nüshanın Ragıb Paşa nüshasının aslı olduğunu düşünmekteyiz Fatih nüshası içerisinde Ragıb Paşa nüshasında olduğu gibi üç metin bulunmaktadır. Bu metinler sırasıyla Tûsî'ye ait olan **Tecrîdü'l-mantık** ile Kâtibî'ye ait olan **Aynü'l-kavâid** ve bu eserin şerhi **Bahrü'l-fevâid**'dir. Ayrıca Ragıb Paşa nüshasında bulunan şiirler ve notlar aynıyla bu nüshada bulunmaktadır.

Bu mecmuada ilk sırada bulunan **Tecrîdü'l-mantık** 29 varak hacmindedir. Her sayfa 19 satırdan ve her satır yaklaşık 7-9 kelimeden oluşmaktadır. **Tecrîdü'l-mantık** metninin ardından gelen **Aynü'l-kavâid** 47 varaktan oluşmaktadır. Her varak 19 satır ve her satır yaklaşık olarak 7-8 kelimeden oluşmaktadır. Bu metninin sonunda müstensih metnin istinsahını Meraga'da 659 yılı Cemaziyülahir ayında

---

[172] Kâtibî, **Aynü'l-kavâid**, vr. 31a.

[173] Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, vr. 73a.

bitirdiğini belirtmektedir. Bu mecmuadaki son metin 129 varak hacmindeki **Bahrü'l-fevâid**'dir. Müstensih bu şerhin istinsahını 660 yılı Cemaziyülevvel ayında bitirdiğini belirmektedir.

Ragıb Paşa nüshasında bulunan iki kıraat kaydının Fatih nüshasında bulunması gereken yerlerdeki varakların biri tamamen diğeri ise kesici bir alet ile kısmen kesilerek alınmıştır. Kıraat kayıtlarının bulunması gereken varaklardaki eksiklikten dolayı **Aynü'l-kavâid** ve **Bahrü'l-fevâid** metinlerinin baş tarafları yani dibacenin tamamı ve mukaddimenin birkaç cümlesi eksiktir. Dolayısıyla kütüphane katalogları hazırlanırken eserlerin ismi tespit edilememiş ve "mantığa dair bir şerh" olarak kaydedilmiştir. Tevafuken karşımıza çıkan bu nüshaların içeriniğini incelediğimiz zaman eserlerin **Aynü'l-kavâid** ve **Bahru'l-fevâid** olduklarını tespit ettik.

Fatih nüshasındaki **Aynü'l-kavâid** metni incelendiği zaman nüshanın dağıldıktan sonra tekrar toplatıldığı anlaşılmaktadır. Çünkü birçok yerde varaklar arasında öncelik-sonralık problemi vardır. Ayrıca metnin farklı yerlerinde birer vararklık ve sonlarına doğru 6-7 varaklık bir eksiklik vardır ve bu hususlar nüshaya olan güveni azaltmaktadır.

2. Nüsha Seçimi ve Tahkikte Kullanılan Yöntem

Tahkik çalışmamızda **Aynü'l-kavâid**'in müellif nüshasını tespit edemediğimiz ve aralarındaki benzerliklere rağmen Ragıp Paşa nüshası ile müellife okunmuş olma ihtimali bulunan Fatih nüshası arasında doğrudan bir bağlantı kuramadığımz için "metin tercihi (*ihtiyâru'n-nas*)" yöntemini kullandık. Varak numaralarını gösterebilmek için de müellif hayattayken istinsah edilmiş olan Malek nüshasını asıl nüsha olarak kullandık. Nüshalar arasında farklılık bulunduğu zaman kanaatimizce en doğru olan farkı ana metinde diğer farkları ise dipnotta gösterdik.

Tahkik çalışmamız İSAM tahkikli neşir esaslarına uygun bir şekilde yapılmıştır. Bu esasların okuyucu için önemli olan maddelerini ve tahkikle ilgili birkaç hususu şu şekilde sıralayabiliriz:

a. Tahkik çalışmamızda Malek Müzesinde bulunan nüsha (م) harfi ile, Escorial Kütüphanesi'nde bulunan nüsha (أ) harfi ile, Süleymaniye Kütüphanesi Fatih

koleksiyonunda bulunan nüsha (ف) harfi ile ve Ragıp Paşa koleksiyonunda bulunan nüsha (ر) harfi ile gösterilmiştir.

b. Metnin bölümlendirilme ve başlıklandırılmasında mümkün olduğunca ekleme ve değiştirmeden uzak durulmuş ancak ihtiyaç duyulan yerlerde eklemeler köşeli parantezle içerisinde gösterilmiştir.

c. Çalışmamızda (جزؤ), (ثلثة), (حقايق) gibi kelimeler nüshalardaki yazımın aksine güncel Arapça imla klavuzuna uygun olarak yazılmış fakat bu düzeltiler dipnotta gösterilmemiştir.

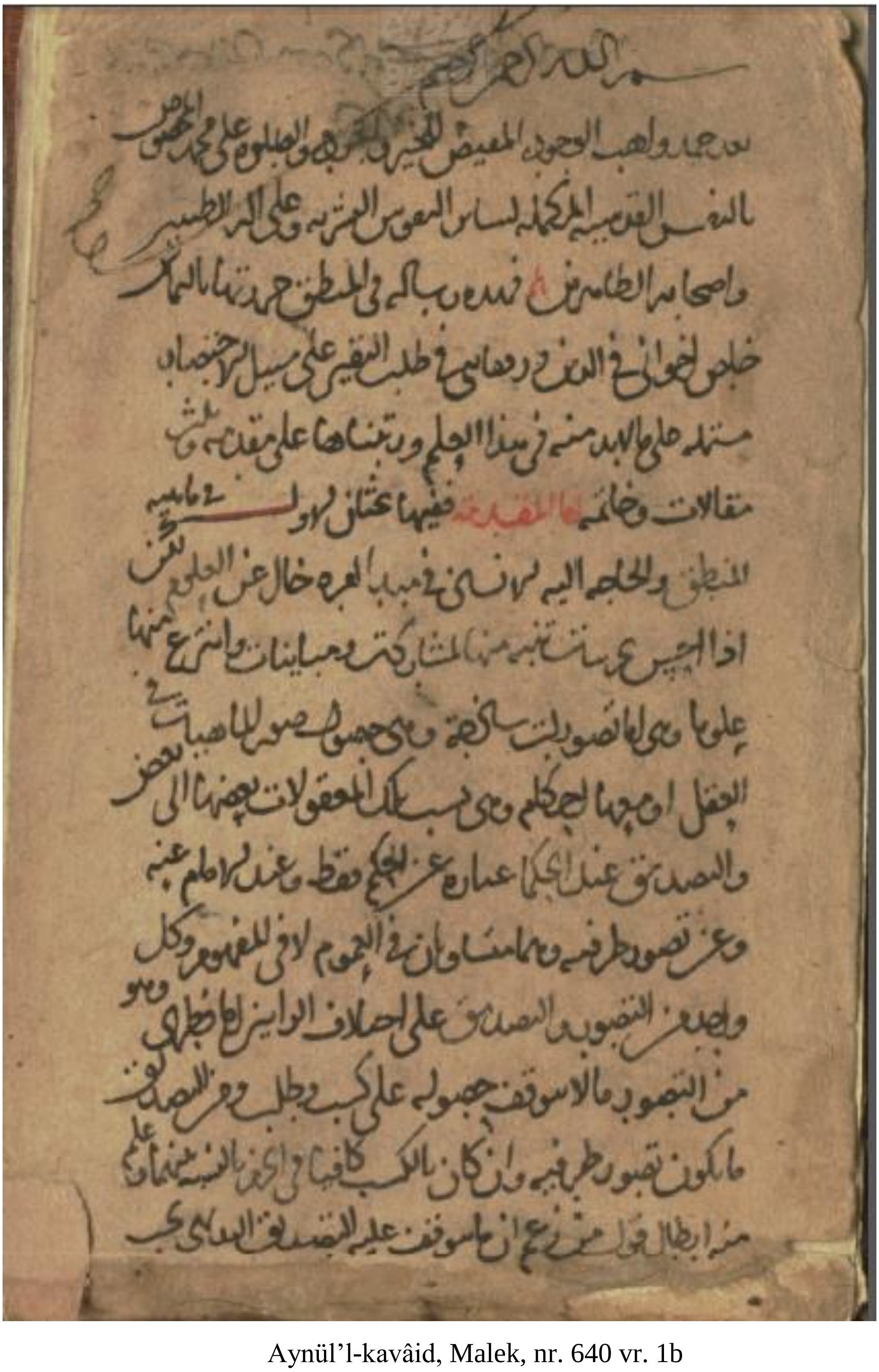
d. Metin okuyucuya kolaylık sağlanması açısından kısmen harekelenmiştir. Alıntı ifadeler ve önermeler tırnak içine alınmış, (إن قيل) (قلنا) gibi konuşma ifadelerinden sonra iki nokta, açıklayıcı cümlelerden önce ise noktalı virgül kullanılmıştır.

e. Nüsha farklarına dipnotta yer verilirken müstensihlerin hâmişlerde yaptığı tashihler doğrudan metne dahil edilmiştir.

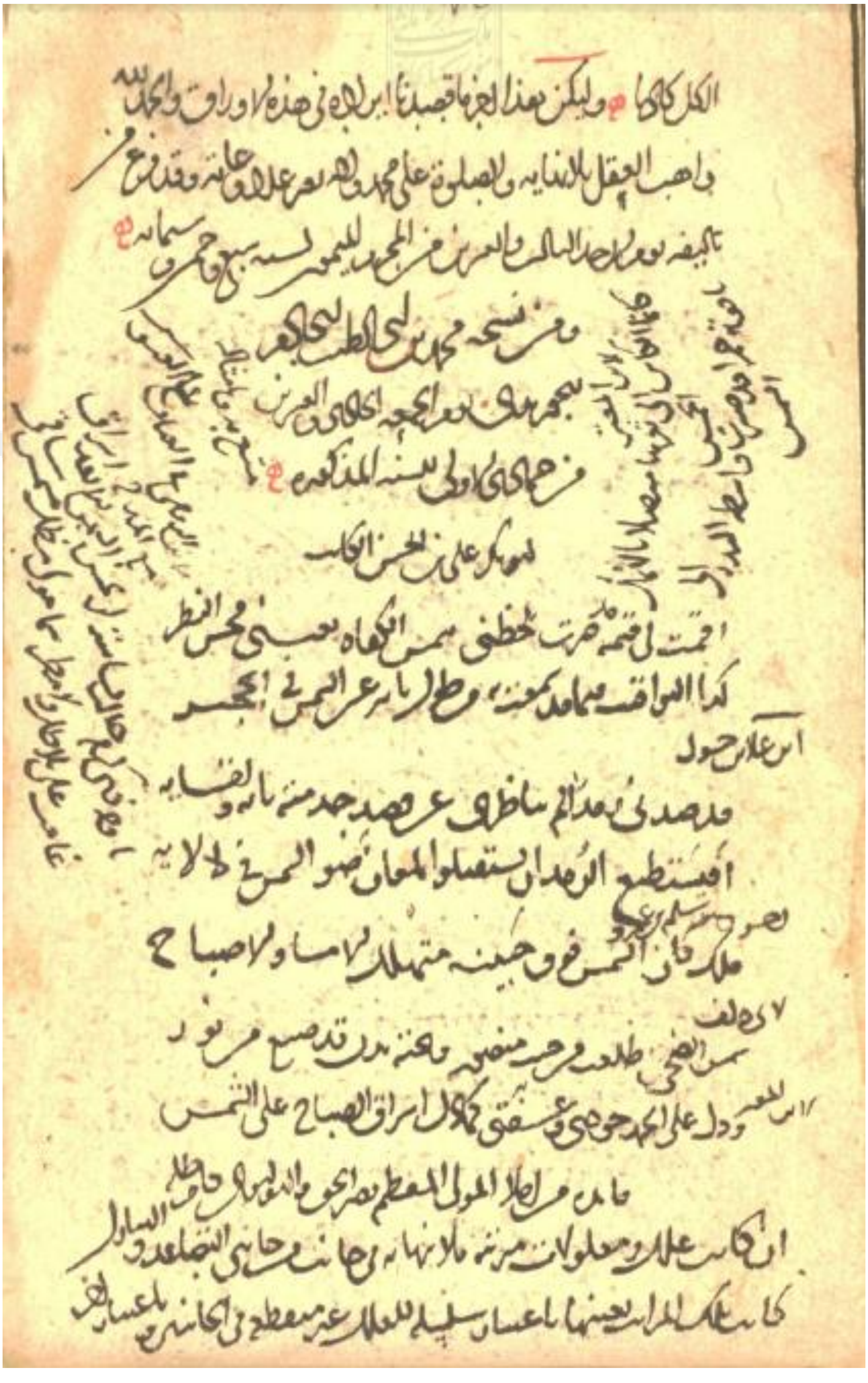
f. Dipnotta nüsha rumuzu belirtildikten sonra eksik olan kelime ve ifadeler için eksi (-), fazla olanlar için (+), nüsha farklılığı için ise (:) işareti kullanılmıştır.

g. Çalışmamızda tahkike esas alınan Malek Müzesi nüshasının her sayfası, sayfa başını gösterecek şekilde varak numarasının yanında sayfanın ön ve arka yüzünü ifade eden [و] ve [ظ] işaretleri eklenmiştir.

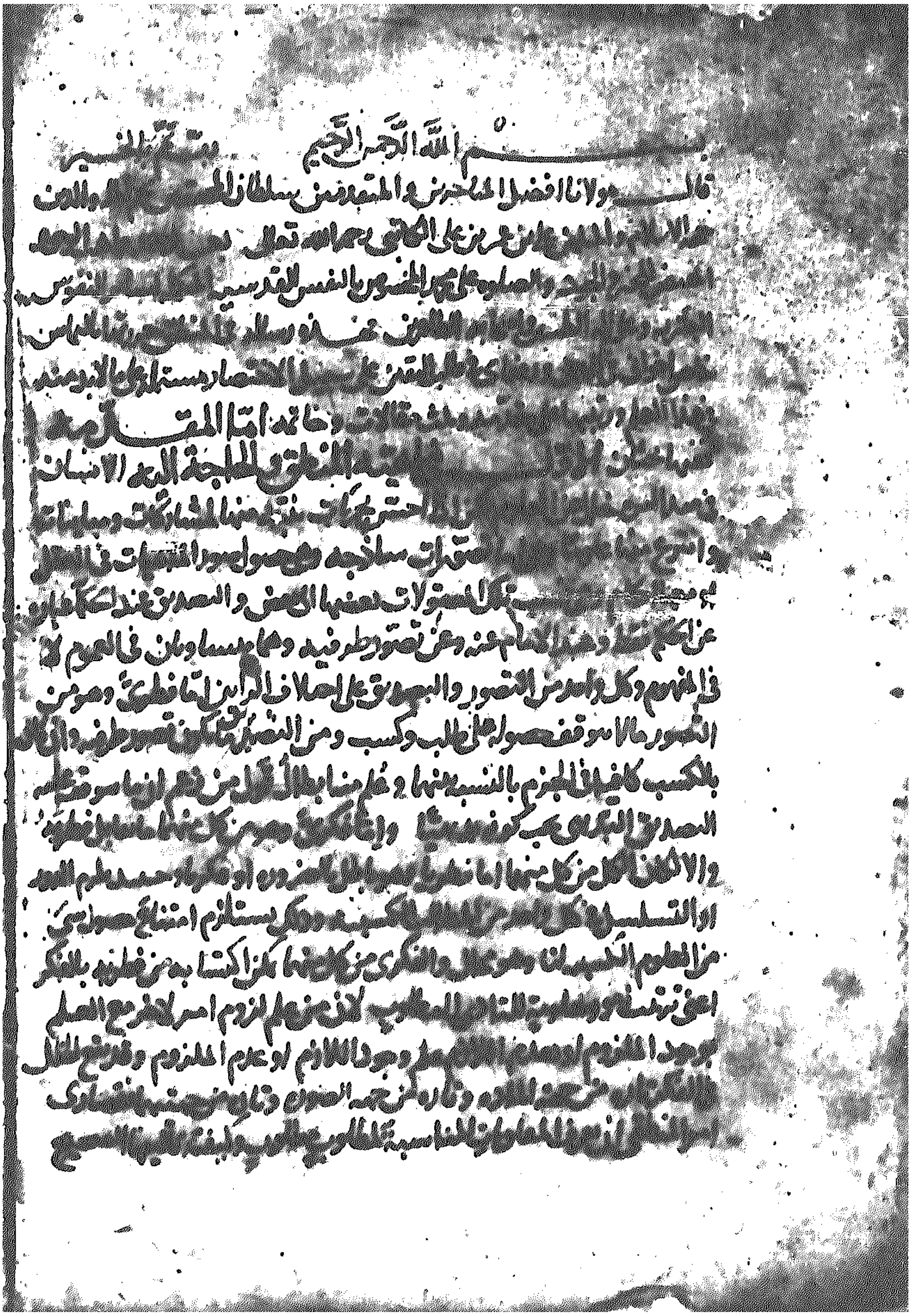
3. Tahkikte Esas Alınan Nüshalardan Örnekler



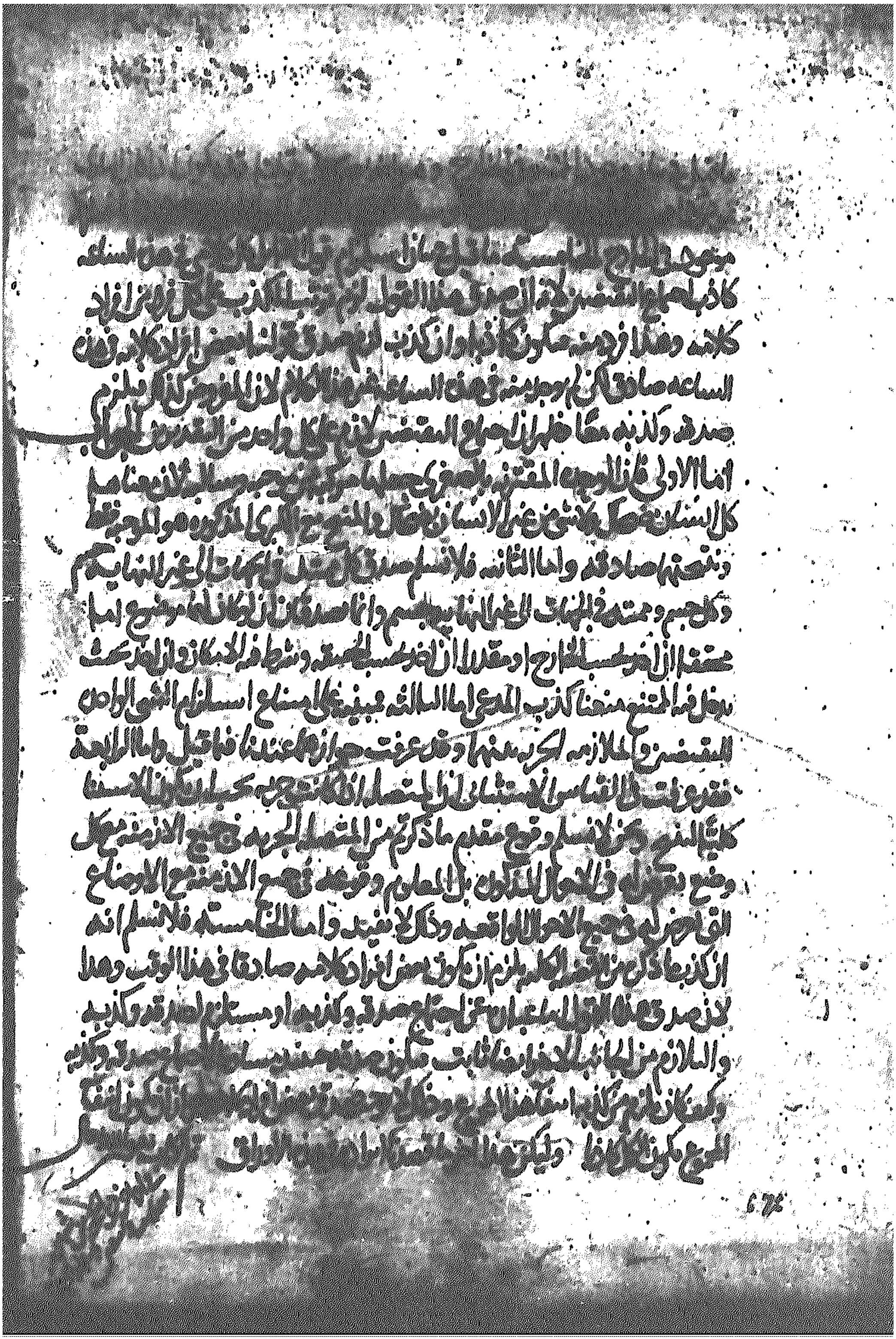
Aynül’l-kavâid, Malek, nr. 640 vr. 1b



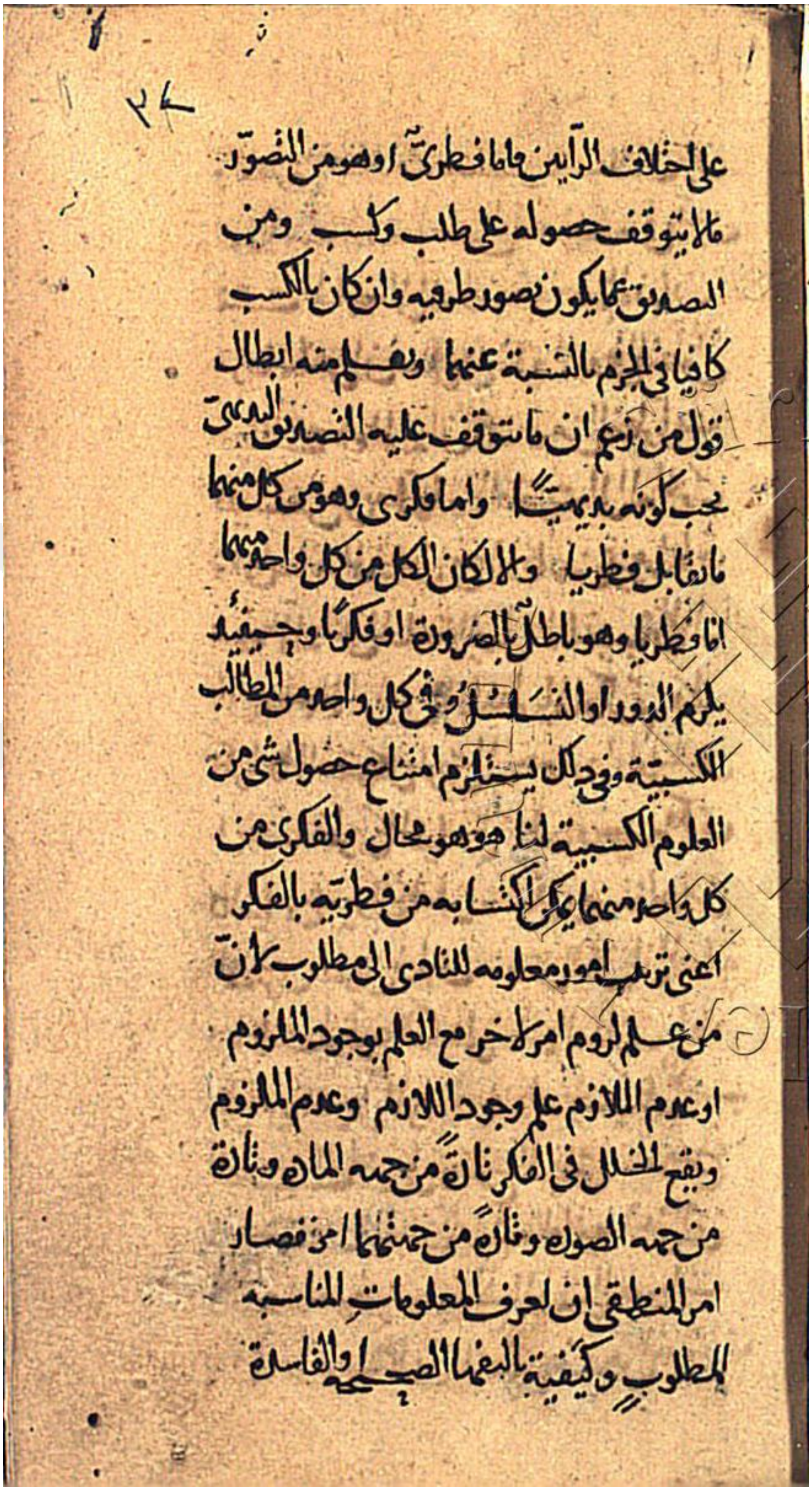
Aynül'l-kavâid, Malek, nr. 640, vr. 37b


بسم الله الرحمن الرحيم

Aynül'l-kavâid, Escorial, nr. 668, vr. 1b

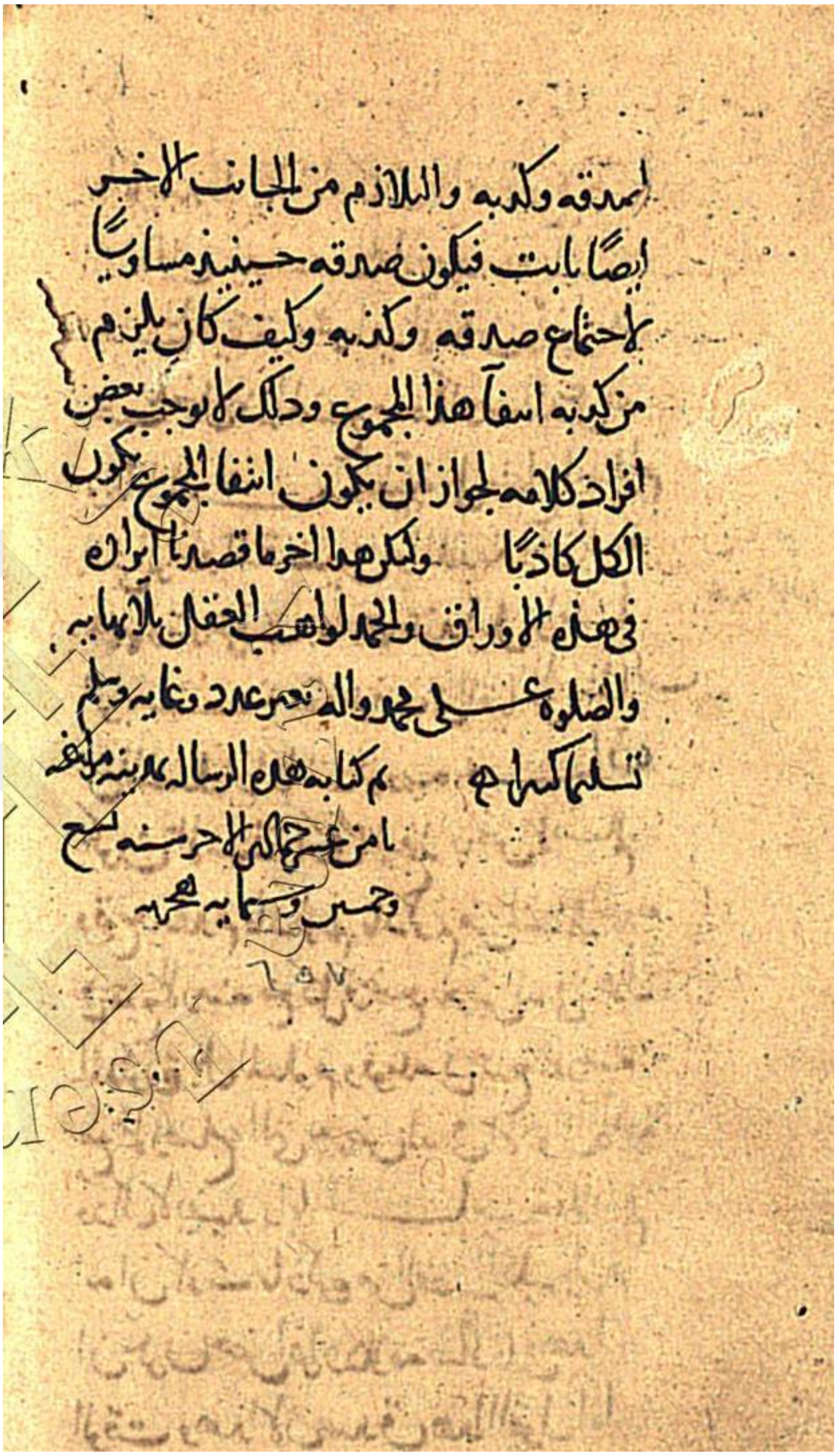


Aynül'l-kavâid, Escorial, nr. 668, vr. 29b

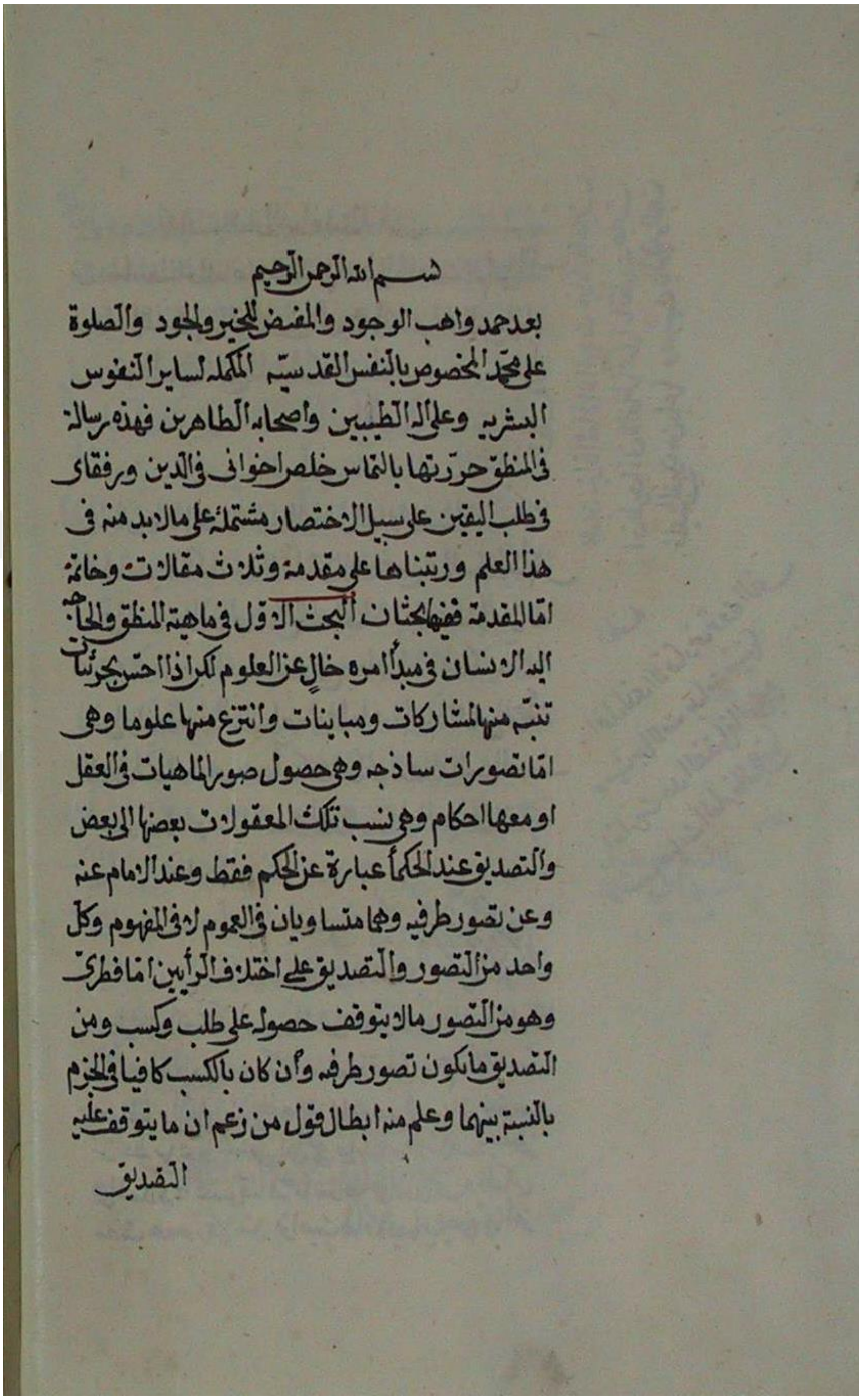


على اختلاف الرأيين حـ اما فطري او هو من التصور
ما لا يتوقف حصوله على طلب وكسب ومن
التصديق مما يكون تصور طرفيه وان كان بالكسب
كافيا في الجزم بالنسبة عنهما ويعلم منه ابطال
قول من زعم ان ما يتوقف عليه التصديق البديهي
يجب كونه بديهيا واما فكري وهو من كل منهما
ما يقابل فطريا والا لكان الكل من كل واحد منهما
اما فطريا وهو باطل بالضرورة او فكريا وحينئذ
يلزم الدور او التسلسل وفي كل واحد من المطالب
الكسبية وفي ذلك يستلزم امتناع حصول شي من
العلوم الكسبية لنا هو وهو محال والفكري من
كل واحد منهما يمكن اكتسابه من فطريته بالفكر
اعني ترتيب امور معلومة للتادي الى مطلوب لان
من علم لزوم امر لاخر مع العلم بوجود الملزوم
او عدم اللازم علم وجود اللازم وعدم الملزوم
ويقع الخلل في الفكر تارة من جهة المادة وتارة
من جهة الصورة وتارة من جهتهما اخر فصار
امر المنطقي ان يعرف المعلومات المناسبة
للمطلوب وكيفية تاليفها الصحيحة او الفاسدة

Aynül'l-kavâid, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 3237, vr. 32a

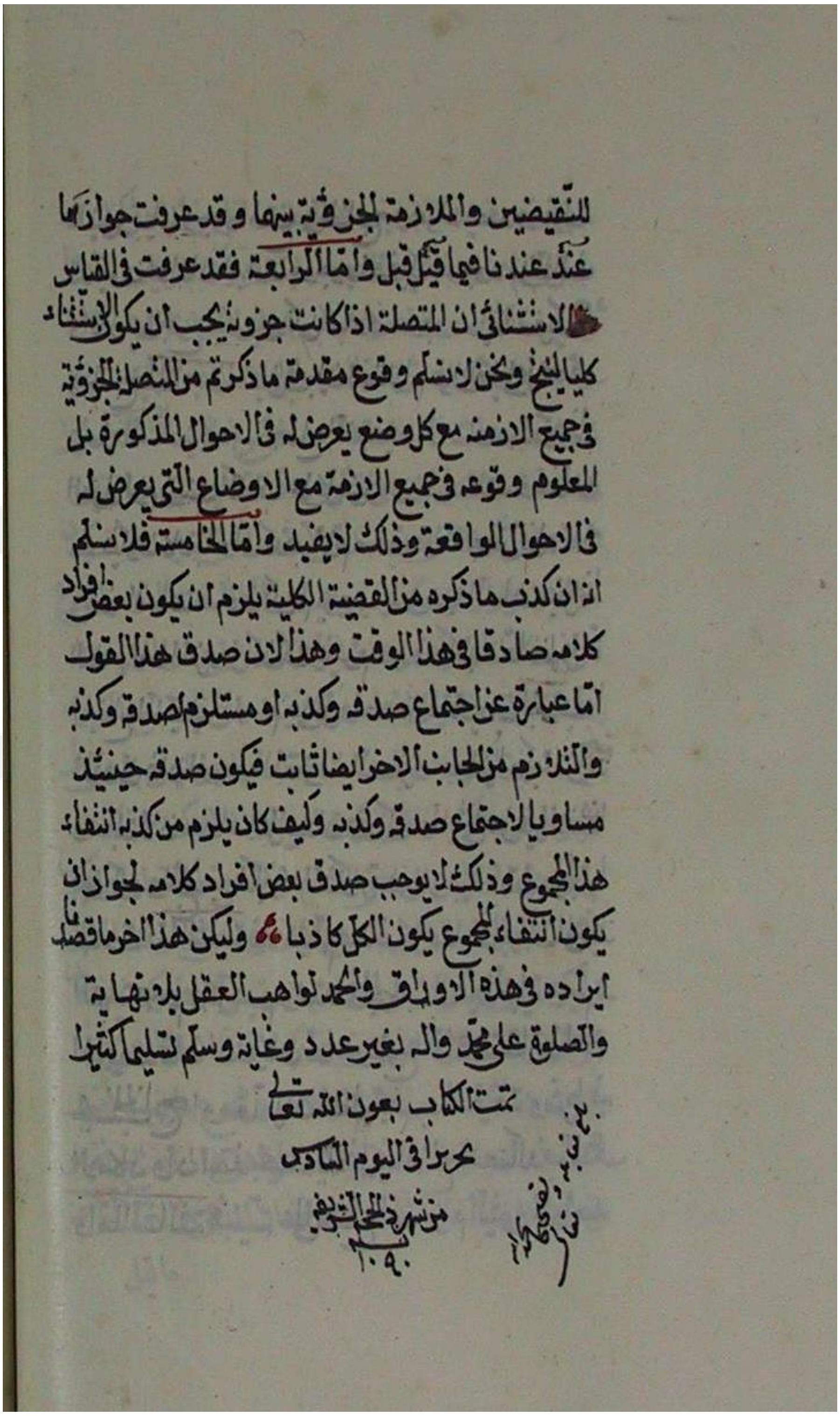


Aynül'l-kavâid, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 3237, vr. 79b



بسم الله الرحمن الرحيم
بعد حمد واهب الوجود والمفيض للخير والجود والصلوة
على محمد المخصوص بالنفس القدسية المكملة لساير النفوس
البشرية وعلى آله الطيبين وأصحابه الطاهرين فهذه رسالة
في المنطق حررتها بالتماس خلص اخواني في الدين ورفقاي
في طلب اليقين على سبيل الاختصار مشتملة على ما لا بد منه في
هذا العلم ورتبناها على مقدمة وثلث مقالات وخاتمة
اما المقدمة ففيها بحثان البحث الاول في ماهية المنطق والحاجة
اليه الانسان في مبدأ امره خال عن العلوم لكن اذا احس بجزئيات
تنبه منها لمشاركات ومباينات وانتزع منها علوما وهي
اما تصورات ساذجة وهي حصول صور الماهيات في العقل
او معها احكام وهي نسب تلك المعقولات بعضها الى بعض
والتصديق عند الحكماء عبارة عن الحكم فقط وعند الامام عنه
وعن تصور طرفيه وهما متساويان في العموم لا في المفهوم وكل
واحد من التصور والتصديق على اختلاف الرأيين اما فطري
وهو من التصور ما لا يتوقف حصوله على طلب وكسب ومن
التصديق ما يكون تصور طرفيه وان كان بالكسب كافيا في الجزم
بالنسبة بينهما وعلم منه ابطال قول من زعم ان ما يتوقف عليه
التصديق

Aynül’l-kavâid, Süleymaniye Ktp, Ragıb Paşa, nr. 1481, vr. 31b



للنقيضين والملازمة الجزئية بينهما وقد عرفت جوازهما
عندنا فيما قيل قبل وأما الرابعة فقد عرفت في القياس
الاستثنائي أن المتصلة إذا كانت جزئية يجب أن يكون الاستثناء
كليا الخ ونحن لا نسلم وقوع مقدمة ما ذكرتم من المتصلة الجزئية
في جميع الأزمنة مع كل وضع يعرض له في الأحوال المذكورة بل
المعلوم وقوعه في جميع الأزمنة مع الأوضاع التي يعرض له
في الأحوال الواقعة وذلك لا يفيد وأما الخامسة فلا نسلم
إذ أن كذب ما ذكره من القضية الكلية يلزم أن يكون بعض أفراد
كلامه صادقا في هذا الوقت وهذا لأن صدق هذا القول
إما عبارة عن اجتماع صدقه وكذبه أو مستلزم لصدقه وكذبه
والتلازم من الجانب الآخر أيضا ثابت فيكون صدقه حينئذ
مساويا لاجتماع صدقه وكذبه وكيف كان يلزم من كذبه انتفاء
هذا المجموع وذلك لا يوجب صدق بعض أفراد كلامه لجواز أن
يكون انتفاء المجموع بكون الكل كاذبا هـ وليكن هذا آخر ما قصدنا
إيراده في هذه الأوراق والحمد لواهب العقل بلا نهاية
والصلوة على محمد وآله بغير عدد وغاية وسلم تسليما كثيرا
تمت الكتاب بعون الله تعالى
تحريرا في اليوم السادس
من شهر ذي الحجة الشريف
سنة ١٠٩٠

Aynül'l-kavâid, Süleymaniye Ktp., Ragıb Paşa, nr. 1481, vr. 72b

Aynü'l-Kavâid'in Tahkikli Metni

عين القواعد

في المنطق

نجم الدين عمر بن علي الكاتبي

الدبيراني القزويني

(ت. ٦٧٥)

فهرس الموضوعات

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد حمد واهب الوجود، والمفيض للخير والجود، والصلوة على محمد المخصوص بالنفس القدسية المكملة لسائر النفوس البشرية، وعلى آله الطيبين وأصحابه الطاهرين، فهذه رسالة في المنطق، حررتها بالتماس خلص إخواني في الدين، ورفقائي في طلب اليقين، على سبيل الاختصار مشتملة على ما لا بد منه في هذا العلم، ورتبناها على مقدمة وثلاث مقالات وخاتمة.

[المقدمة]

أما المقدمة ففيها بحثان.

[١.] البحث[١] الأول في ماهية المنطق والحاجة إليه

الإنسان في مبدأ أمره خالٍ عن العلوم؛ لكن إذا أحسّ بجزئيات تنبّه منها لمشاركات ومباينات، وانتزع منها علوما: وهي إما تصورات ساذجة: وهي حصول صور الماهيات في العقل أو معها أحكام: وهي نسب تلك المعقولات بعضها إلى بعض. والتصديق عند الحكماء عبارة عن الحكم فقط، وعند الإمام عنه وعن تصور طرفيه، وهما متساويان في العموم لا في المفهوم.

وكلّ واحد من التصور والتصديق على اختلاف الرأيين إما[٢] فطري، وهو من التصور: ما لا يتوقف حصوله على كسب وطلب، ومن التصديق: ما يكون تصور طرفيه -وإن كان بالكسب- كافيا في

---

[١] م ف أ – البحث.

[٢] ف: فإما.

الجزم بالنسبة بينهما.[٣] وعُلِمَ[٤] منه إبطال قول من[٥] زعم أن ما يتوقف عليه التصديق البديهي يجب /[١ظ] كونه بديهيا. وإما فكري، وهو من كلّ منهما: ما يقابل فطريه.[٦] وإلا لكان الكلّ من كلّ[٧] منهما إما فطريا، وهو باطل بالضرورة، أو فكريا، وحينئذ يلزم الدور أو التسلسل في كلّ واحد من المطالب الكسبية. وذلك[٨] يستلزم امتناع حصول شيء من العلوم الكسبية لنا، وهو محال.

والفكري من كلّ[٩] منهما يمكن اكتسابه من فطريه بالفكر، أعني: ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مطلوب؛ لأن من علم لزوم أمر لآخر مع العلم بوجود الملزوم أو عدم اللازم عَلِمَ وجود اللازم أو عدم الملزوم.

ويقع[١٠] الخلل في الفكر تارة من جهة المادة، وتارة من جهة الصورة، وتارة من جهتهما. فقُصارى أمر المنطقي أن يعرف المعلومات المناسبة لمطلوب مطلوب،[١١] وكيفية تأليفها الصحيحة والفاسدة.[١٢] والفطرة الإنسانية لا تستقل بذلك[١٣] للاختلاف بين العقلاء، ومناقضة[١٤] الشخص الواحد

---

[٣] ف: عنهما.

[٤] ف: ويعلم.

[٥] القائل هو الإمام الرازي، **المحصل**، ص ٨٤-٨٥.

[٦] ف: فطريا.

[٧] ر ف + الواحد.

[٨] ف: وفي ذلك.

[٩] ر ف + واحد.

[١٠] أ: وقد يقع.

[١١] ف – مطلوب.

[١٢] أ: الصحيح والفاسد.

[١٣] ف – بذلك.

[١٤] ر: لمناقضة؛ ف: المناقضة.

نفسه في وقتين، فمسّت الحاجة إلى آلة قانونية تعصم الإنسان مراعاتها عن أن يضلّ في فكره وهي المنطق.

لا يقال: هذه الآلة إن كانت من الفطريات فليستغن عن تعلمها، وإلا افتقرت إلى آلة أخرى، ولأنّ إصابة الإنسان في الأفكار من غير مراعاة هذه الآلة تنفي الحاجة إليها.

لأنا نجيب عن الأول بأن هذه الآلة ليس كلّها فطريا لما ذكرتم ولا فكريّا وإلا افتقر كلّ طريق إلى آخر ودار أو تسلسل، بل بعضه فطري كالقياس الكامل، وبعضه فكري كالقياس غير الكامل،[١٥] والفكري /[٢و] يستفاد من الفطري بطريق فطري. وعن الثاني أن الإصابة[١٦] ربما كانت لوقوع الفكر على القسم الفطري أو على غيره؛ لكن من المؤيد من عند الله تعالى بخاصية[١٧] تغنيه عن الكسب.

[٢.] البحث الثاني في موضوع المنطق

موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية، أعني التي تلحقه لما هو هو، وموضوع المنطق التصورات والتصديقات؛ لأن المنطقي يبحث عن التصورات من حيث إنها موصلة إلى التصور إيصالا قريبا، وبهذا الاعتبار تسمى قولا شارحا أو بعيدا ككونها كلية، وجزئية، وذاتية، وعرضية، وجنسا، وفصلا؛ وعن التصديقات من حيث إنها توصل إلى تصديق إيصالا قريبا، وبهذا الاعتبار تسمى[١٨] حجة؛ أو بعيدا ككونها قضية، وعكس قضية، ونقيض أخرى؛ أو أبعد منه ككونها موضوعات، أو محمولات.

---

[١٥] ر – وبعضه فكري كالقياس غير الكامل، صح هامش ر.

[١٦] ف: الأصل.

[١٧] ر ف – تعالى بخاصية.

[١٨] م – تسمى، صح هامش م.

والقول الشارح يستحق التقدم وضعا لتقدم التصور على التصديق طبعا، إذ كلّ تصديق لا بد فيه من تصور المحكوم عليه باعتبار ما، والمحكوم به، والحكم؛ لأن من جهل أحد هذه الأمور امتنع منه الإسناد.

لا يقال: لو صحّ ذلك لصدق أن المجهول مطلقا يمتنع الحكم عليه، والتالي كاذب؛ لأن المحكوم عليه فيه إن كان مجهولا مطلقا لزم التناقض، وإن كان معلوما باعتبار ما[١٩] صحّ الحكم عليه، فالمحكوم عليه بامتناع الحكم عليه صحّ الحكم عليه.

لأنا نقول: موضوع التالي إن أخذ بحسب الخارج منعنا الشرطية لعدم وجود موضوعها، إذ /[٢ظ] كلّ موجود في الخارج فهو معلوم ولو بكونه موجودا، وإن أخذ بحسب الحقيقة صدقت. واندفع التناقض لجواز الحكم على المعلوم في الحال وامتناعه عليه[٢٠] إن[٢١] كان مجهولا مطلقا.

[١.] المقالة الأولى في المفردات

[١. ١. الدلالة والألفاظ]

دلالة اللفظ على المعنى بسبب وضعه له مطابقة،[٢٢] وبسبب وضعه لما تركب منه ومن غيره تضمن، وبسبب وضعه لملزومه الذهني الخارج عن المعنى[٢٣] التزام. والمراد من الدلالة فهم من كان

---

[١٩] م أ – ما.

[٢٠] ر ف – عليه.

[٢١] م أ: لو.

[٢٢] في هامش ح: وإنما قيدنا الدال في هذا القسم بالمطابقة لعدم انقسام الدال الشيء من الدلالة التضمنية والالتزامية إلى المفرد والمركب ضرورة انتقاض المفرد باللفظ المركب من الجنس والفصل فإنه يدل على معنى كل واحد من الجنس والفصل بالتضمن وعلى ما يلزمه في الذهن بالالتزام ولا يقصد شيء من جزئه شيء من أجزاء معنى الجنس والفصل ولا شيء من أجزاء المعنى الذي دلّ عليه بالالتزام مع أنه مركب. ((منه)). [من **جامع الدقائق** للكاتبي، و ٧و.]

[٢٣] م – الخارج عن المعنى.

عالما بالوضع المعنى من اللفظ. ودخلت في المطابقة دلالة لفظ المركب على مفهومه؛ لأن المراد بوضع اللفظ للمعنى[٢٤] وضعه له أو وضع أجزائه لأجزائه بحيث يطابق مجموع اللفظ مجموع المعنى. وإطلاق اللفظ على ما دلّ عليه بالمطابقة بطريق الحقيقة وبالآخرين بطريق[٢٥] المجاز.

وإنما اعتبر اللزوم الذهني في الالتزام لتوقف الفهم عليه، لا الخارجي لحصوله دونه، كدلالة العدم على الملكة، ولا يجوز أن يدلّ بالدلالتين الأخيرتين على المسئول عنه،[٢٦] ولكن[٢٧] جاز أن يدلّ على أجزائه بالتضمنية لعدم انتقال الذهن بتلك الدلالة إلى غير الأجزاء دون الالتزامية لجواز انتقال الذهن بها إلى غيرها، فلا يتعين المسئول عنه.

والتضمن لا يلزم المطابقة لتخلفه عنها في البسائط، وأما الالتزام فلا يجب لزومه إياها لعدم وجوب لازم ذهني لكلّ ماهية. وقول من[٢٨] زعم أن كلّ ماهية يلزمها في الذهن أنها ليست غيرها: ممنوع؛ لأنا نتصور أشياء مع الذهول عن هذا الاعتبار. ومن هذا ظهر أن الالتزام لا يلزم التضمن، وأما التضمن والالتزام /[٣و] فلا يوجدان إلا مع المطابقة لاستحالة وجود التابع من حيث إنه تابع[٢٩] بدون المتبوع.

والدالّ بالمطابقة إن قصد بجزئه الدلالة على جزء معناه فهو المركب وإلا فهو المفرد، وهو إن لم يصلح لأن يخبر به وحده عن شيء فهو الأداة، وإن صلح لذلك؛ فإن دلّ بصيغته على زمان معين من

---

[٢٤] ف – للمعنى.

[٢٥] أ – طريق.

[٢٦] ج + لجواز انتقال الذهن بهاتين الدلالتين إلى غير المسؤل عنه فلا يتعين المسئول عنه.

[٢٧] ر – ولكن، صح هامش ر.

[٢٨] القائل هو الإمام الرازي: **الملخص** ، ص ٢٠.

[٢٩] أ – من حيث إنه تابع.

الأزمنة[٣٠] الثلاثة فهو الكلمة وإلا فهو الاسم. وحينئذ إن كثر معناه؛ فإن وضع لها على السوية فهو المشترك، وإن وضع لأحدها ثمّ نقل إلى الباقي لمناسبة بينهما؛ فإن غلب استعماله في المنقول إليه يسمى منقولا عرفيا إن كان الناقل[٣١] هو العرف العام، وشرعيا إن كان هو الشرع، واصطلاحيا إن كان هو العرف الخاص، وإن لم يغلب فهو بالنسبة إلى المنقول عنه حقيقة، وإلى المنقول إليه مجاز. وإن اتحد معناه؛ فإن منع تصور معناه الشركة فيه فهو العَلَم، وإلا فهو المتواطئ إن توافقت آحاده في معناه، والمشكّك إن اختلفت. وكل لفظ فهو مرادف لآخر إن وافقه في معناه، ومباين إن خالفه فيه.

وأما المركب فهو تامّ إن صحّ السكوت عليه، وغير تامّ إن لم يصح. والتام إن احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والقضية، وإن لم يحتملهما؛ فإن دلّ على طلب الفعل دلالة أولية كان مع الاستعلاء أمرًا، ومع الخضوع دعاءً،[٣٢] ومع التساوي التماسا، وإلا فهو التنبيه ويندرج فيه التمني، والترجي، والقسم، والنداء. وغير التام إما تقييدي وهو المركب[٣٣] من اسمين، أو اسم وفعل يكون الثاني قيدا في الأول، ويقوم مقامه لفظ مفرد، وإما غير تقييدي وهو المركب من اسم وأداة،[٣٤] أو كلمة مع أداة. والتام يسمى كلاما وجملة، وهو لا يتألف إلا من اسمين، /[٣ظ] أو اسم وفعل.

ونقضوه بالنداء؛ ولأنه لو كان كذلك لصدق أن الفعل والحرف لا يخبر عنهما، وإنه كاذب؛ لأن المخبر عنه فيه إن كان اسما كان كاذبا، وإلا كان[٣٥] متناقضا. أما النقض فأجيب عنه بأن النداء في تقدير الفعل، وقيل عليه بأنه لو كان كذلك لاحتمل الصدق والكذب، وهو ممنوع لجواز أن يكون إنشاء، فإن

---

[٣٠] ر ف م – الأزمنة.

[٣١] ر ف – الناقل.

[٣٢] م – ومع الخضوع دعاءً، صح هامش م.

[٣٣] ر ف: كالمركب.

[٣٤] ر ف م – وأداة.

[٣٥] م: لكان.

الصيغة مشتركة بين الإنشاء والإخبار. وأما الشكّ قلنا: المخبر عنه فعل، لكن أخبر عنه باسم، واللازم أن الفعل لا يخبر عن مسمّاه بمجرد ذكره.

[1. 2. **الكلي والجزئي**]

وكل لفظ فهو **جزئي حقيقي** إن منع تصور معناه الشركة فيه، و**كلي** إن لم يمنع: امتنع وجوده للخارج عن المفهوم، أو أمكن ولم يوجد، أو وجد واحد فقط مع امتناع غيره، أو إمكانه، أو كثيرا متناهيا، أو غير متناه. والمندرج تحت الكلي يسمى **جزئيا إضافيا**، وهو أعمّ من الأول لاندراج كل شخص تحت ماهيته، وجواز كون المندرج كليا؛ لكنه ليس جنسا له لجواز تصوره مع الذهول عن اندراجه تحت كلي.

[1. 3. **النسب الأربعة**]

وكل كليين متساويان إن صدق كل منهما على كل الآخر، وبينهما عموم مطلق إن صدق كل منهما[٣٦] على كل الآخر من غير عكس، ومن وجه إن صدق كل منهما على بعض الآخر فقط،[٣٧] ومتباينان إن لم يصدق شيء منهما على شيء من الآخر.

ونقيضا[٣٨] المتساويين متساويان، وإلا لصدق أحدهما على ما كذب عليه الآخر، والمتباينين متباينان تباينا[٣٩] جزئيا؛ لأنهما إن لم يصدقا معا[٤٠] /[٤و] أصلا صدقت المباينة الكلية بينهما، وإن صدقا

---

[٣٦] م أ: أحدهما.

[٣٧] م – فقط.

[٣٨] ج: ونقيض.

[٣٩] ج – تباينا.

كان بينهما مباينة[41] جزئية لصدق كل منهما مع عين الآخر ونقيضه: فالمباينة الجزئية لازمة. والأعمّ من شيء مطلقا نقيضه أخصّ من نقيض الأخص مطلقا، لصدق نقيض الأخص على كل ما يصدق عليه نقيض[42] الأعم من غير عكس؛ ومن وجه لا يستلزم العموم بين نقيضيهما أصلا لصدق هذا العموم بين الأعم مطلقا ونقيض أخصه مع التباين الكلي بين نقيضيهما: وفيه نظر[43] لجواز شمول الأعم وكل واحد من المتساويين لجميع الموجودات كالإمكان العام والشيئية، فلا[44] يصدق نقيضاهما على شيء منهما.

[١. ٤. الكليات الخمس]

والكلي إن كان تمام حقيقة ما تحته من الجزئيات كان **نوعا حقيقيا**؛ انحصر نوعه في الشخص وهو[45] المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية المحضة، أو لم ينحصر وهو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصية معا. ورسموه بأنه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب ما هو.

وإن كان جزءا منها؛ كان **جنسا** إن كان مقولا في جواب ما هو[46] بحسب الشركة المحضة، وإلا كان **فصلا** اختص بها أو لم يختص؛ لأن غير المختص حينئذ لا يكون جزءا من كل ماهية،[47] وإلا لزم نفي البسائط فتميزها عمّا ليس جزءا منها.[48]

---

[40] ر م أ – معا.

[41] ف – مباينة.

[42] ج – عليه نقيض.

[43] أ – نظر، صح هامش أ.

[44] ر ف: ولا.

[45] ر م أ : فهو.

[46] ف – ما هو، صح هامش ف.

وجزء المقول في جواب ما هو يسمى **واقعا في طريق ما هو** إن كان مذكورا بالمطابقة، و**داخلا في جواب ما هو** إن كان بالتضمن.

أما الجنس فرسموه بأنه الكلي المقول[٤٩] على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو. وهو قريب إن كان جوابا عنها وعن[٥٠] أي واحد /[٤ظ] فرض معها[٥١] من مشاركاتها فيه، وبعيد إن كان جوابا[٥٢] عنها وعن بعض مشاركاتها فقط. وهو أيضا عالٍ وجنس الأجناس إن كان أعم الأجناس، وسافل إن كان أخصها، ومتوسط إن كان بينها، مفرد إن كان مباينا لها.

وأما الفصل فرسموه بأنه الكلي الذي يميز الشيء عما يشاركه في الجنس أو في الوجود. فعلى هذا لو تركبت ماهية =كالجنس العالي مثلا= من أمرين أو أمور متساوية كان كل واحد منها[٥٣] فصلا؛ لأنه يميزها عن مشاركاتها[٥٤] في الوجود. وهو مقوّم للنوع، مقسّم للجنس.

وإن كان خارجا منها كان **خاصة** إن حمل على أفراد حقيقة واحدة فقط، ورسموها بأنها كلية مقولة على أفراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا؛ و**عرضا عاما** إن حمل على غيرها أيضا، ورسموه بأنه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق لا في جواب ما هو قولا عرضيا. وكل واحد منهما[٥٥] شامل أو

---

[٤٧] ف – ماهية.

[٤٨] ج أ + وفيه نظر.

[٤٩] م – المقول، صح هامش م.

[٥٠] ر: عن.

[٥١] م – معها.

[٥٢] م أ – جوابا.

[٥٣] أ: منهما.

[٥٤] أ: يشاركها.

[٥٥] ر ف: منها.

غير شامل، لازم أو مفارق. واللازم إما للوجود أو للماهية؛[٥٦] ولازم الماهية بيّن وهو ما تصوره مع تصور ملزومه يكفي في الجزم باللزوم،[٥٧] وغير[٥٨] بيّن وهو ما يقابله. فالكليات إذا خمسة: نوع، وجنس، وفصل، وخاصة، وعرض عام.

ويجب أن تعلم أن النوع كما يقال على الحقيقي فكذلك يقال على الكلي الذي[٥٩] يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو قولا أوّليّا، ويسمى **نوعا إضافيا**. وهو مغاير للأول لتحققه بالموضوعية لما فوقه وتحقق الأول بالمحمولية على ما تحته، ولوجوب تركبه من الجنس والفصل دون الأول. ومراتبه أربع على قياس ما في الجنس؛ لكن السافل في مرتبته يسمى[٦٠] نوع الأنواع لا العالي؛ لأن /[٥و] الشيء إنما يكون نوع الأنواع إذا كان تحت جميع الأنواع، كما أن الشيء إنما يكون جنس الأجناس إذا كان فوق جميعها. والحقيقي موجود بدون الإضافي كالبسائط، وبالعكس كالمتوسطات؛ فليس شيء منهما أعم من الآخر مطلقا؛ لكن لما كان كل منهما يصدق على النوع السافل فبينهما عموم من وجه.

والجنس العالي جاز أن يكون له فصل يقوّمه لما عرفت، ويجب أن يكون له فصل يقسّمه؛[٦١] والنوع السافل وجب له الأول وامتنع له الثاني؛ والمتوسطات لها فصول مقوّمة وفصول مقسّمة. وكل

---

[٥٦] ر ف: للماهية أو للوجود.

[٥٧] م أ: بالجزم في اللزوم.

[٥٨] ر: أو غير.

[٥٩] م – الكلي الذي، صح هامش م.

[٦٠] ف – يسمى.

[٦١] ر ف: مقسم.

فصل[٦٢] قوّم[٦٣] العالي[٦٤] فهو مقوّم للسافل من غير عكس، وكل فصل قسم السافل فهو مقسّم للعالي من غير عكس.[٦٥]

والأمر الكلي باعتبار ذاته يسمى **كليا طبيعيا**، وباعتبار كليته **كليا منطقيا**، وبالاعتبارين جميعا **كليا عقليا**. والطبيعي موجود في الخارج؛ لأنه جزء من الحيوان الموجود في الخارج، وجزء الموجود موجود. وأما الآخران فوجودهما من تفاريع وجود الإضافة إن قلنا: إن الأمور الإضافية موجودة في الخارج، كانا موجودين فيه وإلا فلا.

[١. ٥. القول الشارح]

والمعرّف للشيء هو الذي تصوره يوجب تصور الشيء أو تمييزه عن كل ما عداه، فهو إذن يجب أن يكون غيره، ومتصورا قبله، وأجلى منه، ومساويا له في الصدق.

ويسمى حدّا تامّا إن كان بالجنس القريب والفصل، وناقصا إن كان بالفصل فقط أو به وبالجنس[٦٦] البعيد، ورسما تاما إن كان بالجنس القريب والخاصة، وناقصا إن كان بالخاصة فقط أو بها والجنس البعيد.

ويجب الاحتراز عن تعريف[٦٧] الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة، وبالأخفى، وبنفسه، لا يعرف إلا به /[٥ظ] إما بمرتبة واحدة أو بمراتب. والجزء الأعم يجب تقديمه على الأخص لكونه

---

[٦٢] أ – فصل.

[٦٣] ر أ: مقوم.

[٦٤] م – العالي، صح هامش م.

[٦٥] م أ – وكل فصل يقسم للسافل فهو مقسّم للعالي من غير عكس، صح هامش أ.

[٦٦] ر – و.

[٦٧] ر: تعرف.

أعرف. ويجب أن لا تستعمل في التعريف ألفاظ غريبة وحشية[٦٨] غير ظاهرة[٦٩] الدلالة بالنسبة إلى السامع.

[٢.] المقالة الثانية في القضايا وأقسامها وأحكامها

القضية قول يقال لقائلها: إنه صادق أو كاذب، والخبر والقول الجازم والتصديق مرادفة لها. وهي [١] حملية إن لم تنحل بطرفيها إلى قضيتين، [٢] وشرطية إن انحلت بهما إليهما.

[٢. ١. أقسام القضايا]

[٢. ١. ١. الحمليات]

والحملية إنما تتم بأمور ثلاثة: [١] المحكوم عليه ويسمى موضوعا، [٢] والمحكوم به ويسمى محمولا، [٣] والنسبة التي بها يرتبط المحمول بالموضوع ارتباط إيجاب أو سلب؛ لأنا تصورناهما دون هذه النسبة لم يكن المتصور لنا قضية. واللفظ الدال عليها يسمى رابطة. فإن أسقطت في بعض اللغات اعتمادا على شعور الذهن بمعناها سميت القضية حينئذ ثنائية، وإن صرحت بها[٧٠] ثلاثية.

والمحمول إذا كان كلمة أو اسما مشتقا لم يبعد أن يرتبط وحده بالموضوع بما يتضمنه من النسبة إلى موضوع ما، فليست حاجته حينئذ إلى الرابطة حاجة الجوامد؛ لكن لا يدلّ على النسبة إلى موضوع معين، والمقصود ذلك، فوجب ذكر الرابطة أيضا ههنا.

---

[٦٨] ف – وحشية.

[٦٩] م: ظاهر.

[٧٠] أ – بها.

ومن هذا عُلِمَ ضعف قول من قال: ((إن الرابطة لو ذكرت حينئذ لوقع التكرار))[٧١] على أن ذلك بحث لغوي لا حاجة بالمنطقي إليه؛ لأن المنطقي ليس عليه إلا أن يوجب ذكر ما يدلّ على النسبة إلى موضوع معين. فإن كان الاسم المشتق أو الكلمة في لغة العرب، كذلك لم يجب ذكر /[٦و] الرابطة معهما، وإلا فيجب.

ونسبة أحد الطرفين إلى الآخر بالموضوعية غير نسبته إليه بالمحمولية، وإلا لكان مفهوم القضية وعكسها واحدا؛ بل يختلفان بالكيف في القضايا الغير المنعكسة، وبالجهة في المنعكسة، /[٣٦ و] لا إلى ما هو من نوعها. وكذلك نسبة أحدهما إلى الآخر بالموضوعية[٧٢] غير نسبة الآخر إليه بالمحمولية؛ لكنهما يتحدان بالكيف والجهة؛ لأن الموضوع إذا كان بحيث يثبت له المحمول بالضرورة كان المحمول بحيث يثبت للموضوع بالضرورة.

[٢. ١. ١. ١. **أقسام الحملية**]

وموضوع القضية الحملية [١] إن كان شخصا معينا سميت مخصوصة وشخصية، [٢] وإن كان كليا سميت طبيعية إن كان الحكم على نفس ذلك المفهوم[٧٣] كقولنا: الحيوان جنس، والإنسان نوع.

[٣] وإن كان على ما صدق عليه ذلك المفهوم سميت محصورة ومسوّرة إن قرن به[٧٤] السور، وهو اللفظ الدال على كمية أفراد الموضوع [١] إما على كل الأفراد وهي الكلية الموجبة وسورها "كل"، [٢] أو السالبة وسورها "لا شيء" و"لا واحد" [٣] وإما على بعض الأفراد وهي الجزئية الموجبة وسورها

---

[٧١] القائل هو الإمام الرازي، **الملخص**، ص ١٣٠.

[٧٢] ر – بالموضوعية، صح هامش ر.

[٧٣] أ+ من حيث هو عام.

[٧٤] ر – به.

"بعض" و"واحد"، [٤] أو السالبة وسورها "ليس كل" و"ليس بعض" و"بعض ليس"؛ والأول يدلّ على سلب الحكم عن كل الأفراد بالمطابقة، وعن البعض بالالتزام؛ والآخران بالعكس. والثاني قد يستعمل للسلب الكلي، ولا يستعمل للإيجاب أصلا، والثالث بالعكس.

[٤] وإن لم يقرن به السور سميت مهملة، وهي في قوة الجزئية؛ لأنها إن صدقت كلية أو جزئية فقد صدقت جزئية لا محالة، ولأنه إذا صدق /[٦ظ] الشيء على إنسان معين فقد صدق على ما صدق عليه الإنسان من حيث هو هو، وبالعكس. فالمهملة والجزئية المتوافقتان في الكيف متلازمتان، وهو المراد بقولنا: المهملة في قوة الجزئية.

[٢. ١. ١. ٢. القضية المنحرفة]

وهذه الأسوار تذكر تارة لبيان كمية الأجزاء، كقولنا: "بعض الأعضاء يد"، وتارة لبيان كمية الجزئيات؛ والمراد مقصور على الثاني، فحقها إذن أن ترد على الموضوع، فإذا قرنت بالمحمول صارت جزءا منه وانحرفت القضية عن وضعها الطبيعي؛ ولذلك سميت منحرفة.

والضابط فيها أنه كلما كان أحد الطرفين شخصا مسوّرا أو كان المقترن بالمحمول سور إيجاب كلي أو سلب جزئي صدقت القضية في جميع الموادّ إن اختلف الطرفان في مقارنة حرف[٧٥] السلب وعدمها، وإلا كذبت في جميعها. وكلما لم يكن كذلك؛ فعند توافقهما صدقت في الواجب وما يوافقه من الإمكان، وكذبت في الممتنع وما يوافقه من الإمكان، وعند اختلافهما بالعكس.

[٢. ١. ١. ٣. تحقيق المحصورات]

---

[٧٥] ر ف أ: سور.

وإذا قلنا: "كل (ج) (ب)" فلا نعني به الجيم الكلي ولا الكل من حيث هو الكل، وإلا لم يتعد الحكم من الأوسط إلى الأصغر؛ بل كل واحد واحد. ولا نعني به[٧٦] ما تكون حقيقته (ج) لما مرّ، ولا ما تكون صفته (ج)،[٧٧] وإلا لكان موضوع كل قضية صفة لغيره.

بل الأعم منهما وهو الذي يصدق عليه[٧٨] (ج) بالفعل، ويسمى ذات الموضوع، وهو الموضوع بالحقيقة، والموضوع في الذكر كالجيم في مثالنا يسمى وصف الموضوع وعنوانه، وهو[٧٩] قد يكون عين الذات وقد يكون مغايرا لها لازما أو مفارقا. وبه سقط /[٧و] شكّ من قال: إن الطرفين إن اتحدا في المفهوم لم يفد الحمل شيئا، وإن تغايرا امتنع الحكم على أحدهما بأنه هو الآخر: لجواز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة.

وهو يؤخذ [١] تارة بحسب الخارج ومعناه كل ما صدق عليه أنه[٨٠] (ج) في الخارج فهو (ب) في الخارج، ويقتضي صدق الطرفين على الموجودات الخارجية، وانحصار الحكم على ما وجد أو يوجد. [٢] وتارة بحسب الحقيقة ومعناه كل ما لو وجد كان (ج) من الأفراد الممكنة فهو بحيث لو وجد كان (ب)، ولا يقتضي صدقه وجود شيء من الطرفين في الخارج؛ بل يصدق وإن عدما جميعا، ولا انحصار الحكم على الموجودات الخارجية. فإنا لو قدرنا انحصار الحيوانات الخارجية في الإنسان صدق "كل فرس حيوان"، وكذب "كل حيوان إنسان"[٨١] بهذا الاعتبار، وبالعكس بالاعتبار الأول. [٣] وتارة بحسب الذهن ومعناه كل (ج) في الذهن فهو (ب) في الذهن، والحكم على المعدومات

---

[٧٦] ر ف – به.

[٧٧] ف – (ج).

[٧٨] م + أنه.

[٧٩] أ – هو.

[٨٠] ر – أنه.

[٨١] ر: كل إنسان حيوان.

والمحالات لا يمكن إلا إذا كان الموضوع مأخوذا بهذا الاعتبار. وإذا عرفت معنى الموجبة الكلية عرفت معنى الثلاثة[٨٢] الأخرى من المحصورات.

[٢. ١. ١. ٤. العدول والتحصيل]

وطرفا القضية أو أحدهما إن كان عدميا سميت معدولة ومتغيرة وغير محصلة، وإن كانا وجوديين سميت محصَّلة وبسيطة، فحصل لنا أربعة[٨٣] أنواع من القضايا بحسب العدول والتحصيل: [١] معدولة الطرفين، [٢] ومحصلتهما، [٣] ومعدولة الموضوع محصلة المحمول، [٤] وبالعكس. وكل واحد[٨٤] منها[٨٥] إما موجبة أو سالبة؛ لكن إيجابها وسلبها /[٧ظ] ليس لإيجاب أجزائها وسلبها؛ بل متى كان الحكم بصدق المحمول على الموضوع كانت موجبة، ومتى كان برفع ذلك كانت سالبة. والمعتبر من العدول ما في جانب المحمول.

فالقضيتان إن توفقتا في العدول والتحصيل وتخالفتا في الكيف تناقضتا، وعلى العكس تعاندتا؛ صدقا حالة الإيجاب، وكذبا حالة السلب. وإن اختلفتا فيهما كانت الموجبة أخص من السالبة؛ لكن كل ذلك بعد استجماع الشرائط في المحصورات والمخصوصات.

ولا التباس في اللفظ بين هذه الأقسام إلا بين الموجبة المعدولة المحمول والسالبة المحصلة المحمول لوجود حرف السلب في كل واحد منهما، واحتمال كونه داخلا[٨٦] على المحمول أو رافعا للحكم. فإن كانت القضية ثلاثية كانت موجبة إن أُخِّرَ حرف السلب عن الرابطة لربط الرابطة كل ما

---

[٨٢] ف: الثلاث.

[٨٣] ر ف: أربع.

[٨٤] ر ف أ – واحد.

[٨٥] ر ف أ: منهما.

[٨٦] م: حكما؛ م-حكما، صح هامش م.

بعدها بالموضوع، وسالبة إن كان بالعكس لرفع السلب كل ما بعده عن الموضوع. وإن تعدّد حرف السلب كانت أزواجه إيجابا وإفراده سلبا إن قدّم الكل على الرابطة، وبالعكس إن كانت الرابطة متقدمة على واحد، متأخرة عن الباقي. وإن كانت ثنائية تميزت إحديهما[٨٧] عن الأخرى بالنية أو الاصطلاح على تخصيص بعض الألفاظ بالإيجاب، والبعض الآخر بالسلب.

وتسمى السالبة المحصلة بسيطة. وقد يفرق بين الموجبة المعدولة الموضوع والسالبة المحصلة الموضوع؛ فإن كانت مسوّرة بسور الإيجاب[٨٨] كانت موجبة إن تقدّم السور على حرف السلب، وسالبة إن تأخر عنه، وبالعكس إن كانت مسوّرة بسور السلب.[٨٩] وإن لم تكن مسوّرة؛ فإن أدخل لفظ "ما" أو "الألف واللام"، وما في معناهما على حرف /[٨و] السلب خصّصها بالإيجاب، وإلا فالامتياز بالنية أو الاصطلاح.[٩٠]

[٢. ١. ١. ٥. الموجهات]

ولا بد لنسبة المحمول إلى الموضوع من كيفية كالضرورة والدوام ومقابليهما، وتسمى تلك الكيفية مادة القضية، واللفظ الدالّ عليها وحكم العقل بها يسمى[٩١] جهة ونوعا. ويجوز أن لا تطابق الواقع لجواز كذب القول وعدم مطابقة حكم[٩٢] العقل للحق، ويمتنع ذلك في المادة. والقضية التي

---

[٨٧] ر: إحديها.

[٨٨] م – بسور الإيجاب.

[٨٩] م – وبالعكس إن كانت مسوّرة بسور السلب.

[٩٠] م: بالاصطلاح.

[٩١] ف – يسمى.

[٩٢] ف – حكم.

جهتها مذكورة لفظا في الملفوظة وعقلا في المعقولة تسمى موجّهة ومنوّعة ورباعية، والتي لم تذكر جهتها بل اعتبر فيها النسبة التي هي أعم من الفعل والقوة تسمى مطلقة وغير موجّهة.

والموجّهات التي يبحث عنها وعن أحكامها ثلاث عشرة قضية. منها بسيطة وهي التي اعتبر فيها النسبة الإيجابية فقط أو السلبية فقط، ومنها مركبة وهي التي اعتبر فيها النسبتان جميعا إلى موضوع واحد بعينه.

أما البسائط فستّ:

إحديها الضرورية المطلقة وهي التي حكم[٩٣] فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موجودا.

الثانية المشروطة العامة وهي التي حكم فيها بهذا الحكم ما دام[٩٤] ذات الموضوع موصوفا بالوصف العنواني.

الثالثة الدائمة المطلقة وهي التي حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موجودا.

الرابعة العرفية العامة وهي التي حكم فيها بهذا الحكم ما دام ذات الموضوع موصوفا بالوصف العنواني.

الخامسة المطلقة العامة وهي التي حكم فيها بالنسبة بالفعل.

السادسة الممكنة العامة وهي التي /[٨ظ] حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن الجانب المخالف للحكم.

---

[٩٣] ر ف: يحكم.

[٩٤] ر ف: ما دامت.

وأما المركبات فسبع:

إحديها المشروطة الخاصة وهي المشروطة العامة مقيدة باللادوام بحسب الذات.

الثانية العرفية الخاصة وهي العرفية العامة مقيدة باللادوام بحسب الذات.

الثالثة الوقتية وهي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه في وقت معين مع قيد اللادوام بحسب الذات.

الرابعة المنتشرة وهي التي حكم فيها بهذا الحكم لكن في وقت غير معين.

الخامسة الوجودية اللاضرورية وهي المطلقة العامة مقيدة باللاضرورة بحسب الذات.

السادسة الوجودية اللادائمة وهي المطلقة العامة مقيدة باللادوام بحسب الذات.

السابعة الممكنة الخاصة وهي الممكنة العامة مع رفع الضرورة عن الجانب الموافق أيضا.

وظهر[٩٥] أن اللادوام إشارة إلى مطلقة عامة واللاضرورة إلى ممكنة عامة مخالفتي الكيفية للقضية المقيدة بهما موافقتي الكمية لها.

والضرورية المطلقة أخص من المشروطة العامة ومباينة للمركبات السبع. والمشروطة العامة[٩٦] أعم من الخاصة، وبينها وبين كل واحدة من الوقتيتين عموم من وجه. والوقتية أخص من المنتشرة. والعرفية العامة أعم من الدائمة المطلقة، والعرفية الخاصة وبينهما مباينة. والدائمة المطلقة أعم من الضرورية المطلقة، والعرفية العامة من المشروطة العامة،[٩٧] والخاصة من الخاصة. والمطلقة العامة أعم الفعليات. والوجودية اللادائمة أعم من المنتشرة، وأخص من الوجودية /[٩و] اللاضرورية. وهي أخص

---

[٩٥] ر ف: فظهر.

[٩٦] م أ – العامة.

[٩٧] م أ – العامة.

من الممكنة الخاصة. والممكنة العامة أعم القضايا لاستلزام مفهوم كل حكم مفهومها من غير عكس. والممكنة الخاصة أعم من المطلقة العامة، والعامتين من وجه ومن الخاصتين مطلقا.

[٢. ١. ٢. الشرطيات]

وأما الشرطية فإما متصلة إن حكم فيها بأن أحد جزأيها المقترن به حرف الشرط ويسمى بالمقدم يستحصب الآخر المقترن به حرف الجزاء ويسمى بالتالي أو يستلزمه أو ليس يكون كذلك، وهي [١] لزومية إن كان بين طرفيها علاقة بها يقتضي المقدم لزوم التالي له، [٢] واتفاقية إن لم يكن كذلك، بل يجامع صدق التالي صدق المقدم. فعلى هذا الموجبة الاتفاقية يتوقف صدقها على صدق المقدم والتالي في نفسه. والمقدم في اللزومية يسمى ملزوما والتالي لازما. وكلمة "إن" شديدة الدلالة على اللزوم ثم "إذ"، وأما "إذا" و"متى" و"كلما" و"مهما" و"لو" و"لما" فلا[٩٨] يدل على اللزوم ولا على الاتفاق.

وإما منفصلة إن حكم فيها بالتنافي بين قضيتين [1] إما في طرفي الثبوت والانتفاء معا وتسمى حقيقية [2] أو في طرف الثبوت فقط وتسمى مانعة الجمع [3] أو في طرف الانتفاء فقط وتسمى مانعة الخلو أو بعدم المنافاة بينهما على أحد هذه الوجوه الثلاثة.

والحقيقية إنما تتركب من النقيضين أو من القضية والمساوي لنقيضها على معنى أن كل قضيتين تناقضتا أو تساوت إحديهما نقيض الأخرى صحّ تركيب المنفصلة الحقيقية منهما[٩٩] وبالعكس، والمانعة الجمع من قضيتين كل واحدة منهما أخص من نقيض الأخرى، والمانعة الخلو من قضيتين كل واحدة /[٩ظ] منهما أعم من نقيض الأخرى على التفسير الذي ذكرناه في الحقيقية.

---

[٩٨] م ر ف: لا.

[٩٩] أ: عنهما.

وكل واحدة من هذه الثلاث [1] عنادية إن كان التنافي بين طرفيها لعلاقة بينهما[١٠٠] تقتضي ذلك، [2] واتفاقية إن كان التنافي ليس كذلك؛ بل بطريق الاتفاق كالتنافي بين الأسود والكاتب صدقا وكذبا في الموضوع الأسود اللاكاتب، وصدقا فقط في الموضوع الأبيض اللاكاتب، وكذبا فقط في الموضوع الموصوف بهما.

وكل واحدة من الشرطيتين [1] إما أن تتركب من حمليتين [2] أو متصلتين [3] أو منفصلتين [4] أو حملية ومتصلة [5] أو حملية ومنفصلة [6] أو متصلة ومنفصلة. ولما كان استلزام أحد الشيئين للآخر لا يستلزم استلزام الآخر إياه لجواز كون اللازم أعم كان في طبع أحد جزأي المتصلة على التعيين اقتضاء الملزومية وفي الآخر اقتضاء اللازمية دون العكس، فكان المقدم فيها متميزا عن التالي بالطبع. فينقسم كل واحد من الثلاثة الأخيرة من هذه الأقسام إلى قسمين بخلاف المنفصلة، فإن معاندة أحد الجزأين الآخر مستلزم لمعاندة الآخر إياه؛ لأن المعاندة إنما تتحقق من الجانبين، فلا يتميز المقدم فيها عن التالي بالطبع؛ بل بالوضع، فلا ينقسم شيء من هذه الأقسام الثلاثة إلى قسمين: فأقسام المتصلات تسعة، والمنفصلات ستة.

والموجبة اللزومية الصادقة قد تتركب [١] من[١٠١] صادقين، [٢] وكاذبين، [٣] ومقدم كاذب وتال صادق دون عكسه لامتناع لزوم الكاذب الصادق؛[١٠٢] والكاذبة تقع على الأقسام الأربعة. والاتفاقية الموجبة الصادقة لا تتركب إلا عن صادقين، والكاذبة تقع على الأقسام الثلاثة الباقية.

والمنفصلة الموجبة الصادقة إنما تتركب الحقيقية منها /[١٠و] [١] عن صادق وكاذب، والمانعة الجمع عن [١] كاذبين [٢] وصادق وكاذب، والمانعة الخلو عن [١] صادقين [٢] وصادق وكاذب؛

---

[١٠٠] م – بينهما.

[١٠١] م أ: عن.

[١٠٢] أ: لصادق.

والكاذبة الحقيقية تتركب عن [١] صادقين [٢] وكاذبين، والمانعة الجمع عن [١] صادقين، والمانعة الخلو عن [١] كاذبين. وإن كانت عنادية تتركب[١٠٣] الكاذبة =حقيقية كانت أو غيرها= عن [١] صادقين [٢] وكاذبين [٣] وصادق وكاذب. وحكم السالبة الصادقة من كل جنس حكم موجبتها الكاذبة، وحكم الكاذبة حكم الصادقة من غير تفاوت.

وإيجاب الشرطية وسلبها ليس لإيجاب أجزائها وسلبها، ولا صدقها وكذبها لصدق الأجزاء وكذبها؛ بل مهما حكم بالاتصال والانفصال بين قضيتين كانت موجبة، ومهما حكم برفع ذلك كانت[١٠٤] سالبة، موجبة الأجزاء كانت[١٠٥] أو سالبتها؛ والصادقة ما كان الحكم فيها مطابقا للأمر نفسه، والكاذبة ما ليس كذلك، صادقة الأجزاء كانت[١٠٦] أو كاذبتها. وإذا أخّر حرف الاتصال أو[١٠٧] الانفصال عن موضوع[١٠٨] المقدم صارت الشرطية شبيهة بالحملية؛ لأنه أخبر عن الموضوع بأن من حكمه كذا.[١٠٩]

[٢. ١. ٢. ١. تلازم الشرطيات]

وتركب التالي في المتصلة الموجبة يستلزم استلزام المقدم لكل واحد من أجزائه موافقا لها في الكم من الأول والأوسط نفس التالي دون السالبة؛ إذ لا يلزم من عدم لزوم شيء لشيء عدم لزوم كل جزء منه لذلك الشيء، كعدم لزوم كل واحد من النوعين الداخلين تحت جنس الآخر مع لزوم الجنس

---

[١٠٣] ر أ: تركب.

[١٠٤] ر ف – كانت.

[١٠٥] م – كانت.

[١٠٦] م – كانت.

[١٠٧] ر ف: و.

[١٠٨] ج م: موضوع.

[١٠٩] ر + وكذا.

لكل منهما. نعم، يلزم عدم لزوم أحد أجزائه له وإلا لزمه المجموع. وأما تركب المقدم فيستلزم استلزام كل واحد من أجزائه للتالي جزئيا كيف ما كانت المتصلة من الثالث والأوسط المقدم.

وأما المنفصلة الموجبة فتركب كل واحد من طرفيها في مانعة الخلو يستلزم امتناع الخلو عن كل واحد من أجزائه وعن الطرف /[١٠ظ] الآخر لاستلزام استحالة الخلو عن الشيء وغيره استحالته عنه وعن كل واحد من أجزائه. ولم يجب ذلك في مانعة الجمع؛ إذ لا يلزم من امتناع الاجتماع بين الأمرين امتناعه:[١١٠] أحدهما مع كل واحد من أجزاء الآخر كالنوعين الداخلين تحت جنس؛ لكن يلزم امتناع اجتماعه مع أحد[١١١] أجزائه، وإلا لأمكن الاجتماع معه، وحكم سالبتهما بالعكس. وأما الحقيقية فحكم تركب أجزاء موجبتها حكم تركب أجزاء الموجبة المانعة الخلو والمانعة الجمع، وحكم تركب أجزاء سالبتها حكم تركب أجزاء السالبة المانعة الجمع إن كان صدقها لجواز[١١٢] صدق الطرفين، والمانعة الخلو إن كان لجواز[١١٣] كذبهما.

[٢. ١. ٢. ٢. حصر الشرطية وخصوصها وإهمالها]

وحصر الشرطية وخصوصها وإهمالها ليس لأن طرفيها كذلك، ولا لتعميم المراد في المقدم؛ بل لعموم الاتصال والانفصال بحسب الفروض والأزمنة، وخصوصهما بحسبهما. فالشرطية إنما تكون موجبة كلية إذا كان التالي فيها يلزم المقدم المفروض وجوده في كل زمان أو يعانده مع كل وضع يفرض[١١٤] له في الأحوال، ويدخل فيه فرض وجوده في الزمان على تقدير فرض وجود شيء آخر في

---

[١١٠] ر ف أ: امتناع اجتماع.

[١١١] أ – أحد

[١١٢] ف: بجواز.

[١١٣] ف: بجواز.

[١١٤] ف :يعرض.

ذلك الزمان؛ إذ فرض وجوده في الزمان أعم منه ومن غيره وأي تلك الأحوال، فهي الأحوال التي تلزم فرض وجود المقدم أو تمكن أن يفرض معه ويتبعه. ويكون معه بسبب انتساب أحد طرفيه أو أحد طرفي أحد طرفيه إلى مفهومات أو مقدمات أو بالعكس، أعني الانتساب الذي يمكن أن يصدق مع صدقه ولا يكون محالا معه وإن كان محالا في نفسه.

قال **الشيخ**: فإنا لو لم نعتبر ذلك لم تصدق الكلية، فإن ههنا أوضاعا للمقدم لا يلزمه التالي معها كفرض المقدم مع عدم التالي أو مع عدم لزومه إياه، وأوضاعا لا ينافيه كفرضه /[١١و] مع صدق الطرفين في مانعة الجمع كذبهما في مانعة الخلو، وذلك يمنع لزوم التالي للمقدم، ومعاندته إياه على كل وضع فرض.[١١٥]

وفيه نظر، لأنا لا نسلم أنا إذا فرضنا المقدم مع عدم التالي لا يلزمه التالي؛ بل يلزمه عدم التالي، وذلك لا يستلزم عدم لزوم التالي له الذي يقابل الموجبة اللزومية؛ لأن لزوم التالي للمقدم ولزوم عدمه له جائزا الصدق إلا لدليل منفصل. وكذلك[١١٦] لا نسلم عدم معاندة التالي للمقدم إذا فرضناه مع صدق الطرفين أو مع كذبهما؛ بل يعانده عدم التالي، وذلك لا يوجب عدم معاندة التالي الذي يقابل المنفصلة الموجبة؛ لأن عناد التالي للمقدم وعناد عدمه له أيضا جائزا الصدق إلا لدلالة منفصلة.

إذا عرفت هذا فالصواب أن يقال: لو لم نعتبر ذلك لم يحصل الجزم بصدق الكلية؛ لأن لزوم عدم التالي للمقدم ومعاندته[١١٧] إياه، وإن كان لا يستلزم عدم لزوم التالي له وعدم معاندته إياه؛[١١٨] لكن يجوز صدقهما معا؛[١١٩] لأن المحال وإن جاز أن يستلزم محالا آخر؛ لكن لا يجب ذلك. ومع هذا

---

[١١٥] بتصرف من **الشفاء**: **القياس** لابن سينا ، ٢٧٢/٢.

[١١٦] ر: لذلك.

[١١٧] ا: وعدم معاندته.

[١١٨] م: وإن كان لا يستلزم المقابل بالحقيقة.

[١١٩] م: صدق المقابل معه.

الجواز امتنع الجزم بصدق الكلية، فهذا الاحتمال غير موجب للجزم بالكذب؛ بل مانع من الجزم بالصدق.

وأما الموجبة الاتفاقية فإنما تكون كلية إذا كان الحكم فيها مقصورا على الأوضاع الكائنة بحسب الأمر نفسه حتى يكون المراد أن التالي في جميع الأزمنة صادق مع صدق المقدم، وصدقه مع كل أمر واقع. ويجب أن يكون طرفاها[١٢٠] مأخوذين بحسب الحقيقة، إذ لو أخذ موضوع أحد[١٢١] طرفيها بحسب الخارج لم يجب[١٢٢] صدقها كلية لجواز كذبه لعدم موضوعه في الخارج في بعض الأزمنة أو على بعض أوضاع المقدم. ويعرف حكم الموجبتين الجزئيتين من الكليتين. /[١١ظ]

وأما السالبة الكلية[١٢٣] فاللزومية منها ما يرفع اللزوم، والعنادية ما يرفع العناد، والاتفاقية ما يرفع الاتفاق على كل وضع من الأوضاع المذكورة في موجبتها الكلية. والجزئية من كل منها[١٢٤] ما يرفع ذلك على بعض تلك[١٢٥] الأوضاع. والموجبة اللزومية يقابلها سلب اللزوم لا لزوم السلب، والعنادية سلب العناد لا عناد السلب لما عرفت. والاتفاقية سلب الاتفاق واتفاق السلب، وإلا لزم موافقة التالي ونفيضه لشيء واحد، فيلزم صدق النقيضين في الواقع، وإنه محال.

والشخصية هي[١٢٦] التي يحكم فيها عند وضع معيّن وزمان معيّن.

---

[١٢٠] ر ف: طرفاهما.

[١٢١] ر ف – أحد.

[١٢٢] ف – يجب.

[١٢٣] أ: كلية سالبة.

[١٢٤] ر ف: منهما.

[١٢٥] ر ف – تلك.

[١٢٦] ف – هي.

وسور الإيجاب الكلي في المتصلة "كلما" و"مهما" و"متى"، وفي المنفصلة "دائما"؛ والسلب الكلي فيهما "ليس البتة"؛ والإيجاب الجزئي "قد يكون"، والسلب الجزئي "قد لا يكون" وبإدخال حرف السلب على سور الإيجاب الكلي، وباقي الكلمات نحو "إن" و"إذا"[١٢٧] و"إذ" في المتصلة، و"إما وإما" في المنفصلة فللإهمال إلا إذا قرن به ما يوجب شخصية القضية نحو قولك:[١٢٨] إن جئتني اليوم أكرمك.

والموجّهة ما يذكر فيها اللزوم أو العناد[١٢٩] أو الاتفاق، والمطلقة ما لا يتعرض فيها لشيء منها. ثم كل واحد من اللزوم والعناد والاتفاق قد يكون بحسب ذات المقدم، وقد يكون بحسب وصف وشرط من غير التعرض فيما وراء الشرط، وقد يكون بحسب وقت معين وغير معين.

[٢. ٢. أحكام القضايا]

[٢. ٢. ١. التناقض]

والتناقض هو اختلاف قضيتين بالسلب والإيجاب بحيث يقتضي لذاته أن تكون إحديهما صادقة والأخرى كاذبة. فبقولنا: "لذاته" يخرج منافاة القضية لسلب لازمها المساوي. /[١٢و] ويشترط في التناقض وحدة الموضوع والمحمول لإمكان الصدق والكذب عند اختلافهما أو أحدهما،[١٣٠] وفي المحصورات مع ذلك يجب الاختلاف بالكمية لصدق الجزئيتين وكذب الكليتين حيث كان الموضوع أعم.

---

[١٢٧] ر ف – وإذا.

[١٢٨] م – قولك.

[١٢٩] ر ف: العناد أو اللزوم.

[١٣٠] ر أ: اختلاف أحدهما.

واختلاف الجهة أمر لا بد منه في الكل لصدق الممكنتين وكذب[١٣١] الضروريتين في مادة الإمكان. فنقيض الضرورية المطلقة الممكنة العامة؛ لأن سلب الضرورة مع الضرورة[١٣٢] مما يتناقضان جزما، والدائمة المطلقة المطلقة العامة؛ لأن الحكم في كل الأوقات مع سلبه في بعضها مما يتناقضان، والمشروطة العامة الحينية الممكنة أي التي حكم فيها بسلب الضرورة المشروطة عن الجانب المخالف للحكم، والعرفية العامة الحينية المطلقة أي التي حكم فيها بالنسبة الفعلية في بعض أحيان وصف الموضوع.

وأما البواقي فنقيضها المفهوم المردّد بين نقيضي جزأيها المحتمل لكل واحد منهما المنقسم إليهما حتى يكون نقيض العرفية الخاصة المفهوم المردّد بين الحينية المطلقة المخالفة وبين الدائمة الموافقة، وعلى هذا فقس.

لكن يجب أن تعلم أن القضية المركبة إذا كانت جزئية لا يكفي في نفيضها ما ذكرناه؛ لأنه يكذب "بعض الجسم حيوان لا دائما" مع كذب كل واحد من نقيضي جزأيه؛ بل نقيضها أن يقال: كل واحد واحد[١٣٣] من أفراد الموضوع لا يخلو من انتساب المحمول إليه بإحدى جهتي نقيضي الجزأين حتى يكون نقيض ما ذكرناه[١٣٤] من القضية "كل /[١٢ظ] جسم إما حيوان دائما أو ليس بحيوان دائما". ويدخل فيه أمور ثلاثة: أن يكون الكل حيوانا دائما، وأن لا يكون شيء منه حيوانا دائما، وأن يكون البعض حيوانا دائما والبعض الآخر ليس بحيوان دائما.[١٣٥]

---

[١٣١] ف – وكذب.

[١٣٢] أ + المطلقة.

[١٣٣] م – واحد.

[١٣٤] أ + كل واحد واحد من أفراد الجسم.

[١٣٥] وقد أهملت المتقدمون [أي تناقض المركب الجزئية] وقد بيّنه الإمام زين الدين الكشي رحمه الله. **بحر الفوائد** للكاتبي، ١٠٧ظ.

وأما الشرطية فنقيضها المخالفة لها في الكم والكيف الموافقة في الجنس أي في الاتصال والانفصال، وفي النوع أي في اللزوم والعناد والاتفاق.

[٢. ٢. ٢. العكس المستوي]

والعكس المستوي هو تبديل كل واحد من طرفي القضية بالآخر مع بقاء الكيفية والصدق. أما السوالب الكلية فسبع منها =وهي الوقتيتان والوجوديتان والمطلقة العامة والممكنتان= لا تنعكس لامتناع العكس في أخصها وهي الوقتية؛ لأنه يصدق "بالضرورة لا شيء من القمر بقمر منخسف وقت التربيع"[١٣٦] دون عكسه بأعم الجهات وهو الإمكان العام؛ لأن كل قمر منخسف فهو قمر بالضرورة. وإذا لم ينعكس الأخص لم ينعكس الأعم؛ إذ لو انعكس الأعم لانعكس الأخص؛ لأن لازم الأعم لازم الأخص ضرورة.

وأما الجزئية فغير الخاصتين لا تنعكس: أما عدم انعكاس هذه السبع فلصدق ما ذكرناه من النقض[١٣٧] جزئيا دون عكسه، وأما[١٣٨] البواقي فلأن الضرورية أخصها وهي لا تنعكس؛ لأنه يصدق "بالضرورة بعض الحيوان ليس بإنسان" مع امتناع عكسه، وإذا لم ينعكس الأخص لم ينعكس الأعم لما عرفت.

وأما السالبة الضرورية والدائمة والعامتان فتنعكس كل منها كنفسها في الكم والجهة: أما الضرورية فلأنه إذا صدق "بالضرورة لا شيء من (ج) (ب)" /[١٣و] ف"بالضرورة لا شيء من (ب) (ج)"

---

[١٣٦] ر ف أ + لا دائما.

[١٣٧] أ – من النقض.

[١٣٨] ر ف: فأما.

وإلا لصدق "بعض (ب) (ج) بالإمكان العام" مع الأصل، فأمكن أن يصدق معه "بعض (ب) (ج)[١٣٩] بالفعل" لكونه لازما لنقيض العكس، ووجوب استلزام صدق الملزوم مع الشيء صدق لازمه معه؛[١٤٠] لكن ليس يمكن أن يصدق "بعض (ب) (ج) بالفعل" معه؛ لأن[١٤١] صدق "بعض (ب) (ج) بالفعل" معه ملزوم للمحال، فإمكانه يكون ملزوما لإمكان المحال؛ لأن إمكان الملزوم ملزوم لإمكان اللازم، ويمكن أن يستدلّ بهذا على أن الدائم في الكليات لا ينفكّ عن الضرورة.

وأما المشروطة العامة فلهذا البرهان بعينه مع مزيد شيء آخر وهو أنه إذا صدق "بالضرورة لا شيء من[١٤٢] (ج) (ب) ما دام (ج)" لزم امتناع حصول الباء لذات الجيم ما دامت موصوفة بالجيمية، وذلك يوجب المنافاة بين وصف الجيم ووصف الباء، والمنافاة إنما تتحقق من الجانبين، فوجب امتناع حصول الجيم لكل ذات اتصفت بالبائية ما دامت موصوفة بها لتحقق المنافي للجيمية، فيصدق "بالضرورة لا شيء من (ب) (ج) ما دام (ب) وهو المطلوب، وفيه نظر.[١٤٣]

وأما الدائمة والعرفية[١٤٤] فلأنه لو صدق نقيض العكس لانتظم مع الأصل قياسا منتجا لسلب الشيء عن نفسه؛ دائما في الدائمة، وحين تحققه في العامة، وإنه محال ولأنه لا بد من وجود شيء معيّن هو (ب) و(ج)، وليكن (د)، فهو (ج) وإنه (ب)، فبعض (ج) (ب) بالإطلاق العام، وإن كان الصادق نقيض

---

[١٣٩] أ – بالإمكان العام مع الأصل، فأمكن أن يصدق معه بعض (ب) (ج)، صح هامش أ.

[١٤٠] ر ف – معه.

[١٤١] ر: لأنه.

[١٤٢] ر – من، صح هامش ر.

[١٤٣] م – وفيه نظر.

[١٤٤] أ + العامة.

العامة كان (ج) حين هو (ب) ف(ب) حين هو (ج)، فبعض (ج) (ب) حين /[١٣ظ] هو (ج)، هذا خلف.[١٤٥]

وأما الخاصتان الكليتان فتنعكسان إلى عامتيهما لما مرّ، وتكونان مقيدتين باللادوام في البعض؛ إذ لو صدق الدوام في الكل لانعكس إلى المناقض للأصل أو انتظم مع الجزء الإيجابي منه قياسا منتجا لسلب الشيء عن نفسه دائما، وإنه محال. ولا تنعكسان إلى نفسيهما لصدق قولنا: لا شيء من الكاتب بساكن ما دام كاتبا لا دائما دون عكسه بهذه الجهة ضرورة سلب الكتابة عن كثير من الساكن دائما كالأرض.

وأما الجزئيتان فتنعكسان كنفسيهما؛ لأنه لا بد من صدق الجيم والباء على ذات واحدة، ومن حصول المنافاة بينهما في تلك الذات، وذلك ملزوم لصدق المدعى؛ ولأنا إذا فرضنا الذات التي هي (ج) وليس (ب) ما دام (ج) لا دائما: (د)، صدق بعض (ب) (د) بالإطلاق العام، ولا شيء من (د) (ج) ما دام (ب) لا دائما المنتجان للمدعى. أما الصغرى فلأنه لو صدق نقيضها لانعكس إلى نقيض الجزء الإيجابي من الأصل بعد الافتراض، وأما الكبرى فلأنه لولاها لصدق بعض (د) ليس (ج) دائما أو بعض (د) (ج) حين هو (ب)، وهما محالان. أما الأول فلصدق كل (د) (ج)، وأما الثاني فلانتظامه مع كل ما هو (ج) حين هو (ب) فهو (ب) حين هو (ج) قياسا منتجا لقولنا: بعض (د) (ب) حين هو (ج)، وقد كان لا شيء من (د) (ب) ما دام (ج)، هذا خلف.

---

[١٤٥] في هامش ف: إذا صدق دائما لا شيء من (ج) (ب) يصدق دائما لا شيء من (ب) (ج) وإلا فبعض (ب) (ج) بالفعل فنضمّه إلى الاتصال ينتج بعض (ب) ليس (ب) دائما وهو محال وكذلك إذا صدق لا شيء من (ج) (ب) ما دام (ج) يصدق لا شيء من (ب) (ج) ما دام (ب) وإلا فبعض (ب) (ج) حين هو (ب) فنضمّها إلى الأصل ينتج بعض (ب) ليس (ب) حين هو (ب) وإنه محال أو نقول: إن صدق نقيض الدائمة فهو بعض (ب) (ج) بالفعل فنفرض ذلك البعض (د) فهو (ب) بالفعل و(ج) بالفعل فيصدق بعض (ج) (ب) بالفعل وإنه خلف ولو صدق نقيض العرفية العامة المدعاة في العكس وهو قولنا: بعض (ب) (ج) حين هو (ب) نفرضه (د) ف(د) (ج) في بعض أوقات (ب) فهو (ب) في بعض أوقات (ج) فصدق بعض (ج) (ب) حين هو (ج) هذا خلف. ((منه)).

وأما الموجبات فلا تنعكس كلية لجواز أخصية الموضوع، وامتناع حمل الأخص على كل الأعم. وأما في الجهة فالوقتيتان والوجوديتان والمطلقة العامة تنعكس /[١٤و] مطلقة عامة بالافتراض، والخلف، وانعكاس نقيض العكس إلى نقيض الأصل أو الأخص من نقيضه. وأما الضرورية والدائمة والعامتان والخاصتان تنعكس حينية مطلقة مع تقيّدها في الخاصتين باللادوام؛ إذ لو صدق نقيضها لانعكس إلى نقيض الأصل أو انتظم معه قياسا منتجا لسلب الشيء عن نفسه، وأما قيد اللادوام في الخاصتين فلأنه لولاه لصدق كل[١٤٦] (د) (ج) دائما بعد فرضنا ذلك البعض (د)،[١٤٧] وانتظم قياسا منتجا مع الجزء الأول من الأصل لقولنا: كل (د)[١٤٨] (ب) دائما، ومع الثاني لقولنا: لا شيء من (د)[١٤٩] (ب) بالفعل، وهو محال.[١٥٠]

وأما في الجزئية فلأنا إذا فرضنا الموضوع شيئا معينا كان (ج) في بعض أوقات كونه (ب) لما مرّ[١٥١] وليس (ج) بالفعل وإلا لكان (ب) دائما، وهما يستلزمان صدق المدعى. وأما الممكنتان فتنعكسان ممكنة عامة؛ إذ لو صدق نقيض العكس لانعكس إلى نقيض الأصل.

لا يقال: السوالب السبع التي ذكرتموها أنها لا تنعكس تنعكس[١٥٢] سالبة جزئية دائمة؛ لأنه إذا صدق لا شيء من (ج) (ب) بالإطلاق العام صدق لا شيء من (ب) دائما بـ(ج) دائما، وإلا انتظم نقيضه

---

[١٤٦] ر ف أ : لكان شيء من.

[١٤٧] م- بعد فرضنا ذلك البعض (د)، صح هامش م.

[١٤٨] ر ف أ: إنه.

[١٤٩] ر ف أ: إنه ليس.

[١٥٠] في هامش ف: أما قيد اللادوام فلأنا نفرض ذلك البعض (د) فيصدق لا شيء من (د) (ج) بالإطلاق العام وإلا لكان شيء منه (ج) دائما فنضمّه إلى قولنا: كل (ج) (ب) ما دام (ج) الذي هو الجزء الإيجابي من الأصل ينتج: أنه (ب) دائما ثم نضمّه إلى قولنا: لا شىء من (ج) (ب) الذي هو الجزء السلبي من الأصل ينتج: أنه ليس (ب) بالإطلاق العام فيلزم أن يكون ذلك الفرد المعين من (د) موصوفا بالباء دائما وغير موصوفا به بالفعل وإنه محال.

[١٥١] أ – لما مرّ؛ أ + بالضرورة.

[١٥٢] خبر السوالب.

مع الأصل قياسا منتجا لقولنا: بعض (ب) دائما ليس (ب) بالإطلاق العام، وإنه محال، وهو مع قولنا: كل ما هو (ب) دائما فهو (ب) بالإطلاق العام ينتج من الثالث المدعى. وهكذا نبيّن أن الممكنة العامة تنعكس إلى هذه السالبة؛ لكنا نقيّد الموضوع بالضرورة، وإذا انعكست هاتان القضيتان لزم /[١٤ظ] انعكاس البواقي؛ لأن لازم الأعم لازم الأخص[١٥٣] ضرورة. وإذا ثبت هذا لزم انعكاس جميع الموجبات الكلية الفعلية موجبة ضرورية؛ إذ لو صدق نقيضها لانعكس إلى نقيض الأصل أو انتظم مع القضية اللازمة من الأصل، وهو قولنا: كل ما هو موضوع بالضرورة فهو محمول بالفعل[١٥٤] قياسا منتجا لقولنا: كل ما هو موضوع بالضرورة فهو ليس بموضوع بالإمكان.

لأنا نقول: لا نسلّم صدق "كل ما هو (ب) دائما أو بالضرورة فهو (ب) بالفعل"، وإنما يصدق أن[١٥٥] لو كان شيء من الذوات الممكنة موصوفا بالباء دائما أو بالضرورة، وهو ممنوع. ولا نسلم إنتاج القياس الأخير لما ذكرتم من النتيجة؛ بل اللازم منه لا شيء مما هو موضوع بالضرورة بموضوع بالإمكان، وهو صادق لكذب الموضوع.

وأما المتصلة فالسالبة الجزئية منها لا تنعكس لعدم ملازمة كل خاص لبعض أفراد العام مع وجوب لزوم العام لكل أفراد الخاص، والكلية تنعكس كنفسها وإلا انتظم نقيضها مع الأصل قياسا منتجا للمحال. وأما الموجبة كلية كانت أو جزئية فتنعكس موجبة جزئية؛ إذ لو صدق نقيضها لانعكس إلى نقيض الأصل أو انتظم معه قياسا منتجا للمحال.

وأما المنفصلة فإذا بدّلنا أحد جزأيها بالآخر لم تحصل قضية مغايرة للأولى لعدم امتياز مقدمها عن تاليها بالطبع، فلا يتصور فيها العكس.

---

[١٥٣] م: للأخص.

[١٥٤] ر ف – بالفعل.

[١٥٥] م – أن.

لا يقال: ما ذكرتموه يتوقف على إنتاج القياس المركب من المتصلتين اللزوميتين متصلة لزومية، وهو ممنوع لجواز كذب /[١٥و] الكبرى على تقدير مقدم الصغرى.

لأنا نقول: متى حصل اندراج الصغرى في الكبرى أنتج القياس بالضرورة، والاندراج حاصل ههنا؛ لأن المراد بالكبرى الصادقة في نفس الأمر أن تاليها يلزم مقدمها المفروض وجوده في كل زمان مع كل وضع يفرض[١٥٦] له في الأحوال التي عرفتها؛ لكن من جملة تلك الأزمان هو الزمان الذي فرض فيه مقدم الصغرى؛ لأن فرض وجوده في الزمان أعم من فرض وجوده في ذلك الزمان على تقدير فرض وجود شيء آخر في ذلك الزمان ومن فرض وجوده فيه لا على هذا التقدير.

وقال بعض مشايخ هذا الزمان[١٥٧] في إنتاج هذه القرينة: إن مقدم الصغرى لو لم يكن ملزوما لتالي الكبرى لصدق عدم تالي الكبرى[١٥٨] في بعض الأزمنة التي فرض فيها وجود مقدم الصغرى، وحينئذ يلزم كذب الكبرى إن صدق الوسط في تلك الأزمنة، وكذب الصغرى إن لم يصدق.

وهو غير صحيح؛ لأنه لا يلزم من كذب الموجبة اللزومية صدق المقدم مع عدم التالي لجواز كذبها عند كونهما كاذبين دائما أو ممتنعين أو المقدم فقط كذلك.

ويمكن أن يستدلّ على إنتاج هذا القياس بوجه آخر وهو أن يقال: الكبرى صادقة على تقدير مقدم الصغرى وإلا لزم اتصاف مقدم الكبرى بصفة لم يتصف بها[١٥٩] تالي الصغرى ضرورة اتصافه بكونه ملزوما لتاليه، وعدم اتصاف تالي الصغرى به حينئذ، وذلك يوجب تغاير مقدم الكبرى لتالي الصغرى،

---

[١٥٦] ف: يعرض.

[١٥٧] قال الكاتبي: ((وهو الإمام العلامة المحقق عبد الغفار القزويني)) **جامع الدقائق** للكاتبي، و ٥٧ظ | عبد الغفار القزويني: نجم الدين عبد الغفّار بن عبد الكريم بن عبد الغفار القزويني، عالم بالحساب، من فقهاء الشافعية، من أهل قزوين. من كتبه: الحاوي الصغير في فروع الشافعية، والعجاب في شرح اللباب، في فقه، وكتاب في الحساب، وجامع المختصرات ومختصر الجوامع في الطائف. **الأعلام** للزركلي، ٣١/٤.

[١٥٨] ر – لصدق عدم تالي الكبرى، صح هامش ر.

[١٥٩] ف – بها.

فلا يتحد الوسط،[١٦٠] هذا خلف؛ إذ الكلام في قياس اتحد فيه الوسط. وإذا كانت /[١٥ظ] الكبرى صادقة على تقدير مقدم الصغرى لزم الإنتاج بالضرورة، وفيه نظر ستعرفه إذا تأملت فيه.

[٢. ٢. ٣. عكس النقيض]

وعكس النقيض هو تبديل كل واحد من طرفي القضية بنقيض الآخر مع موافقته[١٦١] إياها في الصدق والكيف. وحكم الموجبات فيه حكم السوالب في العكس المستوي، وبالعكس. ولنذكر لذلك مثالا فنقول: إذا صدق كل (ج) (ب) دائما وجب أن يصدق كل ما ليس (ب) فهو ليس (ج) دائما وإلا فبعض ما ليس (ب) فهو (ج) بالفعل، وهو مع الأصل ينتج المحال.

وفيه نظر؛ لأن ذلك إنما يصح أن لو كان الموضوع مأخوذا بحسب الذهن، أما إذا أخذ بحسب[١٦٢] الاعتبارين الآخرين فلا؛ لأن نقيض قولنا: كل ما ليس (ب) فهو ليس (ج) دائما هو قولنا: ليس بعض ما ليس (ب) ليس (ج) بالفعل، وذلك لا يستلزم قولنا: بعض ما ليس (ب) (ج) بالفعل لجواز صدق السالبة بكذب الموضوع دون الموجبة لاقتضاء الموجبة وجود الموضوع[١٦٣] إما محققا كما في الخارجية الموضوع أو مقدّرا كما في الحقيقية الموضوع.

وعند هذا نقول: إن عكس النقيض هو تبديل الجزء الأول من القضية بنقيض الثاني والثاني بعين الأول مع مخالفته للأصل في الكيف وموافقته في الصدق. وحكم الموجبات فيه[١٦٤] حكم السوالب في

---

[١٦٠] ر: والوسط.

[١٦١] ر م أ: موافقة.

[١٦٢] أ: بأحد.

[١٦٣] ف – دون الموجبة لاقتضاء الموجبة وجود الموضوع.

[١٦٤] ر ف – فيه.

المستوي بالبراهين المذكورة هناك. وأما السوالب فالبسائط والممكنة الخاصة غير معلومة الانعكاس لعدم الدليل.

وفيه نظر؛ لأنه إذا صدق لا شيء من (ج) (ب) أو بعضه ليس (ب) بالإمكان الخاص صدق بعض ما ليس (ب) (ج) بالإمكان العام، وإلا لصدق نقيضه واستلزم عكسه ما يضاد الأصل الكلي ويتناقض الأصل الجزئي، وإنه خلف.[١٦٥] وأما البواقي فكلية كانت أو جزئية تنعكس جزئية لجواز كون نقيض المحمول أعم من الموضوع.

وفي الجهة تنعكس الخاصتان حينية مطلقة لا دائمة، والأربعة[١٦٦] الباقية مطلقة عامة؛ /[١٦و] لأنه إذا صدق بعض (ج) ليس (ب) ما دام (ج) لا دائما يصدق بعض ما ليس (ب) هو (ج) حين هو لا[١٦٧] (ب) لا دائما؛ لأنا نفرض الموضوع شيئا معينا وليكن هو (د)، فـ(د) ليس (ب) بالفعل وهو ظاهر، و(ج) في بعض أحيان ليس (ب) وإلا فليس (ج) في شيء من وأوقات ليس (ب)، فليس لا (ب) في شيء من أوقات (ج)، وكان لا (ب) في جميع أوقات (ج)، هذا خلف. وليس (ج) بالفعل وإلا لكان (ج) دائما فلا (ب) دائما لدوام سلب الباء بدوام وصف الجيم؛ لكن (ب) بالفعل يحكم اللادوام. وإذا صدق عليه لا (ب)، ولا (ج)، و(ج) في بعض أحيان لا (ب) صدق المدعى بالضرورة. وكذلك إذا صدق بعض (ج) ليس (ب) بالفعل لا بالضرورة صدق بعض ما ليس (ب) فهو (ج) بالإطلاق العام؛ لأنا إذا فرضنا

---

[١٦٥] ف – وفيه نظر لأنه إذا صدق لا شيء من (ج) (ب) أو بعضه ليس (ب) بالإمكان الخاص صدق بعض ما ليس (ب) (ج) بالإمكان العام وإلا لصدق نقيضه واستلزم عكسه ما يضاد الأصل الكلي ويتناقض الأصل الجزئي، وإنه خلف، صح هامش ف؛ م أ – وفيه نظر ... لأنه خلف.

[١٦٦] ر ف م: الأربع.

[١٦٧] أ: ليس.

الموضوع (د)، كان هو ليس (ب) و(ج) بالفعل، وهو ملزوم لصدق المدعى. وإذا انعكست هاتان القضيتان انعكست البواقي إلى ما ذكرناه؛[١٦٨] لأن لازم الأعم لازم الأخص[١٦٩] ضرورة.

وأما الشرطية فغير معلومة الانعكاس لعدم الظفر بدليل الانعكاس إلا الموجبة الاتفاقية، فإنها تنعكس سالبة اتفاقية موافقة إياها في الكم؛ لأن (ا) (ب) إذا كان موافقا لـ(ج) (د) في جميع الأزمنة أو في بعضها لزم عدم موافقة عدم (ج) (د) لـ(ا) (ب) في تلك الأزمنة، وإلا لزم موافقة (ا) (ب) للنقيضين، وإنه محال. ولأنه إذا صدق كلما كان (ا) (ب) فـ(ج) (د) وجب أن يصدق ليس البتة إذا لم يكن (ج) (د) فـ(ا) (ب)، وإلا فقد يكون إذا لم يكن (ج) (د) فـ(ا) (ب)، وهو مع الأصل ينتج قد يكون إذا لم يكن (ج) (د) فـ(ج) (د) اتفاقيا، فيلزم موافقة الشيء الواحد للنقيضين ضرورة موافقة /[١٦ظ] (ج) (د) لنفسه، وإنه محال.

لا يقال: الموجبة الكلية اللزومية أيضا تنعكس سالبة كلية لزومية بعين هذا البرهان.

لأنا نقول: لا نسلم امتناع استلزام الشيء لنقيضه استلزاما جزئيا، فإن ذلك واقع بين كل أمرين ولو كانا نقيضين من الثالث والأوسط مجموع ذينك الأمرين.

قالوا: وكل متصلة تستلزم متصلة[١٧٠] توافقها في المقدم والكم دون الكيف، وتناقضها في التالي، وهو غير لازم لجواز الملازمة الجزئية بين النقيضين، وعدم استلزام الشيء الواحد لشيء من النقيضين؛ لكن الموجبة منها تستلزم منفصلة مانعة الجمع من عين المقدم ونقيض التالي، ومانعة الخلو من نقيض المقدم وعين التالي متعاكستين عليها، وتستلزمها منفصلة موجبة حقيقية من أي الجزأين كان، ونقيض الآخر من غير عكس لجواز كون التالي أعم من المقدم. وكل واحدة من المتصلة الموجبة والمنفصلات

---

[١٦٨] أ: ذكر.

[١٦٩] ف م: للأخص.

[١٧٠] ف – تستلزم متصلة.

الثلاث تستلزم سالبة الأخرى مركبة من الجزأين من غير عكس، وكل واحدة من المنفصلة المانعة الجمع والمانعة الخلو مستلزمة للأخرى مركبة من نقيضي الجزأين.

[٣.] المقالة الثالثة في القياس وأقسامه وأحكامه

القياس قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر. فقولنا: "لذاتها" يقع احترازا[١٧١] عن قياس المساواة، فإنه يستلزم قولا آخر بسبب مقدمة خارجة عنه، وعن المقدمتين اللتين تستلزمان قولا آخر بواسطة عكس نقيض إحديهما.

وهو استثنائي إن كان عين النتيجة أو نقيضها مذكورا فيه بالفعل، واقتراني إن لم يكن كذلك.

/[١٧و]

[٣. ١. القياس الاقتراني]

[٣. ١. ١. الاقترانيات الحملية]

وإنه مركب من مقدمتين: [١] إحديهما تشتمل على موضوع المطلوب المسمى بالأصغر وتسمى الصغرى، [٢] والأخرى على محموله المسمى بالأكبر وتسمى الكبرى، والمكرّر بين المقدمتين يسمى حدا أوسط، وهو قد يكون جامعا وقد يكون قاطعا.[١٧٢] والهيئة الحاصلة من كيفية وضع الحد الأوسط عند الحدين الآخرين تسمى شكلا، واقتران الصغرى بالكبرى قرينة وضربا.

---

[١٧١] ر ف أ: احتراز.

[١٧٢] قال الكاتبي: ((وهو الذي يجمع بين الأكبر والأصغر بالإيجاب أو يقطع الأكبر عن الأصغر بالسلب.)) **جامع الدقائق للكاتبي، و** ٧٨و.

[٣. ١. ١. ١. الأشكال الأربعة]

والأشكال أربعة؛ لأن الحد الأوسط [١] إن كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الأول لقربه من الطبع حدا، [٢] وإن كان محمولا فيهما فهو الشكل الثاني، [٣] وإن كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث، [٤] وإن كان على عكس الأول فهو الشكل الرابع لمخالفته الأول في كلتي مقدمتيه.

أما **الشكل الأول** فشرط إنتاجه بحسب كمية المقدمات وكيفياتها [١] موجبة الصغرى وإلا لم يندرج الأصغر في الأوسط، ولأن المنسوب إلى أحد المتباينين[١٧٣] جاز ثبوته للآخر وسلبه عنه، [٢] وكلية الكبرى وإلا احتمل أن يكون البعض المحكوم عليه بالأكبر غير البعض المحكوم به[١٧٤] على الأصغر. والمنتج بمقتضى هذين الشرطين أربعة أضرب:

الأول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية كقولنا: كل (ج) (ب)، وكل (ب) (ا) ينتج كل (ج) (ا). **الثاني** من كليتين والصغرى موجبة[١٧٥] ينتج سالبة كلية كقولنا: كل (ج) (ب)، ولا شيء من (ب) (ا) ينتج لا شيء من (ج) (ا). **الثالث** من موجبتين والصغرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا: بعض (ج) (ب)، وكل (ب) (ا)، فبعض (ج) (ا). **الرابع** من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية /[١٧ظ] كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا: بعض (ج) (ب)، ولا شيء من (ب) (ا)، فبعض (ج) ليس هو (ا). وإنتاج هذه الضروب النتائج المذكورة بيّن بنفسه، فظهر أن هذا الشكل ينتج المحصورات الأربع.

وأما **الشكل الثاني** فشرطه [١] اختلاف مقدمتيه بالكيف، وإلا لحصل الاختلاف الموجب للعقم، وهو صدق القياس مع إيجاب النتيجة تارة ومع سلبها أخرى لاشتراك المتوافقين والمتعاندين في

---

[١٧٣] قال الكاتبي: ((والمراد بأحد المتباينين الأوسط.)) **بحر الفوائد** للكاتبي، و ١٢٥و.

[١٧٤] م: الذي حكوم به.

[١٧٥] أ: والكبرى سالبة.

لازم واحد إيجابي وسلبي مع امتناع السلب في المتوافقين والإيجاب في المتعاندين، [٢] وكلية الكبرى؛ لأنها لو كانت جزئية جاز توافق الطرفين، كما إذا سلب أحد النوعين عن الآخر وحمل على بعض جنسهما أو حمل الفصل على نوعه وسلب عن بعض جنسه، وتباينهما أيضا كما إذا حمل النوع المسلوب عن الآخر على بعض فصله أو سلب الفصل المحمول على نوعه عن بعض نوع آخر. وعند اعتبارهما كانت الضروب المنتجة أيضا أربعة لإنتاج الكبرى الموجبة الكلية مع السالبتين، والكبرى السالبةِ الكلية مع الموجبتين.

الأول من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة كلية كقولنا: كل (ج) (ب)، ولا شيء من (ا) (ب)، فلا شيء من (ج) (ا). **الثاني** من كليتين والكبرى موجبة ينتج سالبة كلية كقولنا: لا شيء من (ج) (ب)، وكل (ا) (ب)، فلا شيء من (ج) (ا). **الثالث** من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا: بعض (ج) (ب)، ولا شيء من (ا) (ب)، فبعض (ج) ليس هو (ا). **الرابع** من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا: بعض (ج) ليس هو (ب)، /[١٨و] وكل (ا) (ب)، فبعض (ج) ليس هو (ا).

بيان هذه الضروب بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة إلى الكبرى لينتج ما يناقض الصغرى، وبعكس الكبرى في الأول، وبه والافتراض في الثالث وهو فرض موضوع المقدمة الجزئية الموجبة أو السالبة المركبة معينا ليصير كلية، ويحصل المطلوب من قياسين: أحدهما من الشكل الأول والآخر من ذلك الشكل بعينه ولكن من كليتين.

والقدماء بينوا الرابع أيضا بالافتراض، وهو غير صحيح لجواز كون الصغرى فيه بسيطة، فيجوز صدقها بعدم الموضوع، وبعكس الصغرى وجعلها كبرى، ثم عكس النتيجة في الثاني. فظهر أن هذا الشكل لا ينتج إلا السلب.

وأما **الشكل الثالث** فشرطه [١] موجبية الصغرى؛ لأنها لو كانت سالبة جاز توافق الطرفين بأن سلب النوع وفصله عما يباين جنسه أو سلب أحد النوعين عن الآخر وحمل جنسهما عليه، وتباينهما أيضا بأن سلب نوعا الجنس عن مباينه أو سلب أحد النوعين عن الآخر[١٧٦] وحمل فصله عليه. [٢] وكلية إحدى المقدمتين وإلا لجاز أن يكون البعض المحكوم عليه بالأصغر غير البعض المحكوم عليه بالأكبر، فلا يحصل الاندراج. وضروبه المنتجة حينئذ ستة:

الأول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كقولنا: كل (ب) (ج)، وكل (ب) (ا)، فبعض (ج) (ا). **الثاني** من كليتين والصغرى موجبة[١٧٧] ينتج سالبة جزئية كقولنا: كل (ب) (ج)، ولا شيء من (ب) (ا)، فبعض (ج) ليس هو (ا). **الثالث** من موجبتين والصغرى جزئية /[١٨ظ] ينتج موجبة جزئية كقولنا: بعض (ب) (ج)، وكل (ب) (ا)، فبعض (ج) هو (ا). **الرابع** من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية[١٧٨] كقولنا: كل (ب) (ج)، وبعض (ب) (ا)، فبعض (ج) (ا). **الخامس** من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا: بعض (ب) (ج)، ولا شيء من (ب) (ا)، فبعض (ج) ليس هو (ا). **السادس** من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا: كل (ب) (ج)، وبعض (ب) ليس هو (ا)، فبعض (ج) ليس هو (ا).

بيان هذه الضروب بالخلف وهو ضم نفيض النتيجة إلى الصغرى لينتج ما يناقض الكبرى، وبعكس الصغرى في الثلاثة الأُوَل والخامس، وعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة في الرابع، وبالافتراض في الذي إحدى مقدمتيه موجبة جزئية. وإنهم بيّنوا السادس أيضا بالافتراض، فقد عرفت ما فيه. فظهر أن هذا الشكل لا ينتج إلا الجزئي.

---

١٧٦ أ – وحمل جنسهما عليه، وتباينهما أيضا بأن سلب نوعا الجنس عن مباينه أو سلب أحد النوعين عن الآخر.

١٧٧ أ: والكبرى سالبة.

١٧٨ أ – ينتج موجبة جزئية.

وأما **الشكل الرابع** فشرطه [١] اتفاق مقدمتيه في الإيجاب مع كلية الصغرى أو [٢] اختلافهما بالكيف مع كلية إحديهما، والاختلاف يصحّح ما قلناه. وضروبه المنتجة حينئذ[١٧٩] ثمانية:

الأول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كقولنا: كل (ب) (ج)، وكل (ا) (ب)، فبعض (ج) (ا). **الثاني** من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا: كل (ب) (ج)، وبعض (ا) (ب)، فبعض (ج) (ا). بيانهما بتبديل إحدى المقدمتين بالأخرى ثم عكس النتيجة، وبالخلف وهو ضم نقيض النتيجة إلى الصغرى لينتج ما يضادّ عكسه الكبرى في الأول ويناقضها في الثاني، وبعكس الكبرى ليرتدّ إلى الثالث،[١٨٠] وبالافتراض في الثاني.

الثالث من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية كقولنا: لا شيء من (ب) (ج)، وكل (ا) (ب)، فلا شيء من (ج) (ا). /[١٩و] **الرابع** من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة جزئية كقولنا: كل (ب) (ج)، ولا شيء من (ا) (ب)، فبعض (ج) ليس هو (ا). **الخامس** من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا: بعض (ب) (ج)، ولا شيء من (ا) (ب)، فبعض (ج) ليس هو (ا). بيان هذه الضروب بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة إلى الكبرى لينتج ما يناقض عكسه الصغرى في الأول والثالث ويضادّها في الثاني، وبعكس الصغرى ليرتدّ إلى الثاني، وبتبديل إحدى المقدمتين بالأخرى ثم عكس النتيجة في الأول، وبعكس المقدمتين في الأخيرين، وبالافتراض في الثالث لكن المطلوب أيضا يحصل بقياسين: أحدهما من الشكل الثاني والأخرى من الشكل[١٨١] الأول.

السادس من صغرى سالبة جزئية يصدق عليها العرفي الخاص وكبرى موجبة كلية يصدق عليها الدوام[١٨٢] كقولنا: بعض (ب) ليس (ج) ما دام (ب) لا دائما، وكل (ا) (ب) دائما، ونتيجته نتيجة الشكل

---

[١٧٩] ر – حينئذ.

[١٨٠] م – وبعكس الكبرى ليرتدّ إلى الثالث.

[١٨١] ر ف – من الشكل.

[١٨٢] ف – الدوام.

الثاني لأنا نعكس صغراه ليرتد إليه. **السابع** عكس هذا ونتيجته نتيجة الشكل الثالث، إذ يعكس كبراه يرتد إليه. **الثامن** من صغرى سالبة كلية يصدق عليها العرفي الخاص وكبرى موجبة جزئية يصدق عليها العرفي العام كقولنا: لا شيء من (ب) (ج) ما دام (ب) لا دائما، وبعض (ا) (ب) ما دام (ا) ينتج بعض (ج) ليس (ا) ما دام (ج) لا دائما بتبديل إحدى المقدمتين بالأخرى ثم عكس النتيجة. وظهر أن هذا الشكل لا ينتج الموجبة الكلية وينتج الثلاث الباقية.

وربما أنتج القياس في الشكل الأول والثالث وفي الضروب التي صغراها موجبة من الرابع إذا كانت الصغرى سالبة مركبة، وفي الثاني إذا كانت المقدمتان متفقتين /[١٩ظ] في الكيف[١٨٣] وإحديهما مركبة. ولكن ذلك إنما يكون في الأشكال الثلاثة المتقدمة بواسطة الموجبة التي تتضمنها[١٨٤] السالبة المركبة، وفي الثاني بواسطة القضية المخالفة للأخرى بالكيف التي تتضمنها[١٨٥] المركبة.

[٣. ١. ١. ٢. المختلطات]

ويشترط في **الشكل الأول** بحسب الجهة فعلية الصغرى؛ لأنها لو كانت ممكنة لم يندرج الأصغر في الأوسط؛ لأن المعلوم في الكبرى ثبوت الأكبر لكل ما ثبت له الأوسط بالفعل مثلا، وفي الصغرى إمكان ثبوت الأوسط للأصغر، وإمكان الشيء للشيء لا يقتضي حصوله له في الجملة؛ لأن الإمكان لا ينافي الخلوّ دائما، وإذا لم يحصل الاندراج لا تحصل النتيجة.

---

١٨٣ م أ: بالكيف.

١٨٤ ر: تضمنها.

١٨٥ ر: تضمنها.

لا يقال: بأنا نفرض ثبوت الأوسط للأصغر بالفعل ليحصل الاندراج وتكون النتيجة ضرورية أو ممكنة[186] وإذا كانت ضرورية أو ممكنة حينئذ كانت كذلك في نفس الأمر لامتناع انقلاب ما ليس بضروري[187] ولا ممكن[188] ضروريا أو ممكنا على تقدير ممكن.

لأنا نقول: صدق الكبرى ممنوع حينئذ لازدياد أفراد موضوعها ضرورة دخول الأصغر فيه على هذا التقدير.

إذا عرفت هذا فنقول: النتيجة فيه كالكبرى إن كانت غير الأربع المعتبر فيها الدوام بحسب الوصف، وإلا فكالصغرى محذوفا عنها قيد اللادوام واللاضرورة، وقيد الضرورة أيضا أية ضرورة كانت عند خلوّ الكبرى عن الضرورة المشروطة[189] إن كانت الكبرى إحدى العامتين، ومضموما إليه قيد اللادوام إن كانت إحدى الخاصتين.

وأما **الشكل الثاني** فيشترط فيه بحسب الجهة [١] صدق الدوام على الصغرى أو العرفي العام على الكبرى، /[٢٠و] [٢] وخلط الممكنة مع الضرورية المطلقة أو الكبريين المشروطتين. والنتيجة فيه دائمة إن كانت إحدى المقدمتين ضرورية[190] أو دائمة، إلا إذا ارتدّ بعكس الكبرى أو الصغرى، ثم جعلها كبرى[191] إلى قياس في الأول: صغراه فعلية وكبراه ضرورية[192] فإن النتيجة حينئذ ضرورية وإلا فكالصغرى بعد حذف اللادوام واللاضرورة والضرورة المخصوصة بها أية ضرورة كانت إلا إذا كانت

---

[186] ر ف – أو ممكنة.

[187] ر ف أ: ضروريا.

[188] ر ف أ: ممكنا.

[189] م: "إن لم تكن الكبرى مشروطة" بدل من "عند خلوّ الكبرى عن الضرورة المشروطة".

[190] أ – ضرورية.

[191] ر أ + أو بالافتراض.

[192] ر أ + أو صغراه ضرورية وكبراه مشروطة.

الصغرى إحدى الوقتيتين في الثاني أو[١٩٣] بسيطة في الرابع. فإنا نحذف الضرورة منها سواء اختصت بالصغرى أو شملت الصغرى والكبرى جميعا.

قال **الإمام**: بأن إحدى المقدمتين إذا كانت ضرورية كانت النتيجة ضرورية؛ لأن الأخرى إن كانت أيضا ضرورية كان الأوسط ثابتا لأحد الطرفين بالضرورة، ومسلوبا[١٩٤] عن الآخر بالضرورة فكان بينهما مباينة ضرورية، وإن كانت لاضرورية كانت ضرورة الأوسط ضرورية الثبوت لأحد الطرفين وضروية السلب عن الآخر، فرجع إلى القسم الأول. وإن كانت محتملة لهما فكذلك لاستلزامه أحد ملزومي الضرورة. وكذلك إن كانت المقدمتان مشروطتين كانت النتيجة مشروطة عامة لما مرّ في القسم الأول.[١٩٥]

وهو ضعيف، لأن المطلوب من القياس من الضروريتين ومن المشروطتين المباينة الضرورية بين ذات الأصغر ووصف الأكبر، لا ما بين الذاتين اللازمة من القياس الأول، ولا بين الوصفين اللازمة من القياس الثاني.

وأما **الشكل الثالث** فشرطه فعلية الصغرى لما مرّ، ونتيجته كالأول إلا في القسم الثاني من الضابط المذكور. فإنها كعكس الصغرى محذوفا عنه اللادوام واللاضرورة إن كانت الكبرى إحدى العامتين، ومضموما إليه اللادوام إن كانت إحدى الخاصتين.

وأما **الشكل الرابع** /[٢٠ظ] فيشترط في الضروب الخمسة المتقدمة[١٩٦] الأول[١٩٧] [1] أن لا تستعمل الممكنة فيها[١٩٨] إلا مع الفعلية في الضرب الأول أو صغرى للفعلية في الضرب[١٩٩] الثاني[٢٠٠] أو

---

[١٩٣] م – إحدى الوقتيتين في الثاني أو.

[١٩٤] ف – مسلوبا.

[١٩٥] ف – الأول؛ بتصرف من **الملخص** للرازي، ص ٢٧٣.

[١٩٦] م – المتقدمة.

[١٩٧] ف – الأول.

صغرى للضرورية والمشروطة في الأخيرين أو كبرى للضرورية في الثالث، [2] وانعكاس السالبة المستعملة فيها، [3] وصدق الدوام على الصغرى السالبة أو العرفي العام على كبراها. والنتيجة في المنتجين للإيجاب عكس الصغرى إن كانت ممكنة أو صدق الدوام عليها والكبرى فعلية[٢٠١] أو كان القياس من الست المنعكسة السوالب، وإلا فمطلقة عامة إن كانت المقدمتان فعليتين، وممكنة عامة إن لم تكونا كذلك. وفي المنتج للسلب الكلي إن كانت الكبرى دائمةً أو ضروريةً دائمةٌ مع العامتين ودائمة، لا دائمة في البعض مع الخاصتين، إلا في الصغرى المشروطة مع الضرورية. فإنها ضرورية إن كانت المشروطة عامة، وضرورية لا دائمة في البعض إن كانت خاصة.[٢٠٢] وعكس الصغرى محذوفا عنه الضرورة الوصفية إن كانت الكبرى[٢٠٣] إلا في الصغرى الضرورية[٢٠٤] الممكنة. فإنها دائمة.[٢٠٥] وفي

---

[١٩٨] م أ – فيها.

[١٩٩] ر أ – أو صغرى للفعلية في الضرب.

[٢٠٠] ر أ: والثاني.

[٢٠١] م ف – والكبرى فعلية.

[٢٠٢] م – إن كانت الكبرى دائمة أو ضرورية دائمة مع العامتين ودائمة لا دائمة في البعض مع الخاصتين إلا في الصغرى المشروطة مع الضرورية فإنها ضرورية إن كانت المشروطة عامة وضرورية لا دائمة في البعض إن كانت خاصة.

[٢٠٣] أ + عرفية.

[٢٠٤] أ + مع.

[٢٠٥] م – محذوفا عنه الضرورة الوصفية إن كانت الكبرى إلا في الصغرى الضرورية الممكنة فإنها دائمة؛ ف– دائمةً أو ضروريةً دائمةٌ مع العامتين ودائمة، لا دائمة في البعض مع الخاصتين، إلا في الصغرى المشروطة مع الضرورية. فإنها ضرورية إن كانت المشروطة عامة، وضرورية لا دائمة في البعض إن كانت خاصة. وعكس الصغرى محذوفا عنه الضرورة الوصفية إن كانت الكبرى إلا في الصغرى الضرورية الممكنة. فإنها دائمة، صح في هامش ف.

المنتجين للسلب الجزئي[٢٠٦] إن كانت الكبرى ضرورية أو دائمة[٢٠٧] فكالكبرى إن كانت الصغرى فعلية، ودائمة إن كانت ممكنة والكبرى ضرورية،[٢٠٨] وعكس الصغرى محذوفا عنه اللادوام إن لم يكن كذلك.

ويجب أن تعلم أن الكبرى في هذه الضروب سوى الثالث إذا كانت إحدى الخاصتين فإنها مع ما ذكرناه من النتيجة تنتج أيضا وجودية لا دائمة بالرد إلى الثالث بعكس الكبرى. وأما الضروب الثلاثة الباقية فقد عرفت شرائطها ونتائجها فيما قبل.

[٣. ١. ٢. الاقترانيات الشرطية]

والقياسات الشرطية أعني المركبة من الشرطيات الصرفة أو منها ومن الحمليات خمسة أقسام:

[٣. ١. ٢. ١.] القسم[٢٠٩] الأول ما يتركب من المتصلتين

والأوسط [١] إما جزء تام من كل واحدة من المقدمتين [٢] أو غير تام من كل منهما [٣] أو تام من إحديهما غير تام من الأخرى.

[٣. ١. ٢. ١. ١. القسم الأول: الأوسط جزء تام من كل منهما]

[٢٠٦] م + ضرورية.

[٢٠٧] ر: ودائمة.

[٢٠٨] م + إن كانت دائمة؛ م- فكالكبرى إن كانت الصغرى فعلية ودائمة إن كانت ممكنة والكبرى ضرورية.

[٢٠٩] ر ف م – القسم.

فإن كان[٢١٠] تاما من كل منهما فتنعقد فيه الأشكال الأربعة؛ لأن المشترك [١] إن كان تاليا في الصغرى مقدما في الكبرى فهو الشكل الأول، [٢] وإن كان بالعكس فهو الرابع، [٣] وإن كان تاليا فيهما فهو الثاني، [٤] وإن كان مقدما فيهما فهو الثالث. وشرائط الإنتاج وعدد الضروب والنتيجة في كميتها وكيفيتها وجهتها كما في الحمليات إلا في الرابع، فإن المنتج فيه هو الضروب[٢١١] الخمسة المتقدمة؛ /[٢١و] لكن إذا كانت لزومية صرفة أو اتفاقية صرفة إن قيل بقياسيتها.[٢١٢]

وأما إذا اختلطت فاللزومية يجب كونها كلية، وإلا لم ينتج، والنتيجة أبدا اتفاقية، وفيها تفصيل:

أما في **الشكل الأول** فالكبرى اللزومية إن كانت موجبة ينتج لاستلزام وجود الملزوم مع الأصغر وجود لازمه معه،[٢١٣] وإن كانت سالبة فلا ينتج؛ لأنه يصدق كلما كان الفرس حيوانا كان البياض لونا، وليس البتة إذا كان البياض لونا كان الفرس حسّاسا مع كذب النتيجة لزومية واتفاقية. والكبرى الاتفاقية بالعكس،[٢١٤] أما الأول فلأن الأوسط إن صدق كذب الأكبر لا محالة، وإن كذب كذب الأصغر لانتفاء لازمه، وأما الثاني فلصدق كلما كان الفرس حجرا كان جسما، وكلما كان جسما كان صهالا مع كذب النتيجة لزومية واتفاقية.[٢١٥]

---

[٢١٠] ر: وإن.

[٢١١] أ – الضروب.

[٢١٢] ر: بقياسها.

[٢١٣] في هامش ف: كقولنا: كلما كان (ا) (ب) فـ(ج) (د) اتفاقية، وكلما كان (ج) (د) فـ(ه) (ز) لزومية ينتج: كلما (ا) (ب) فـ(ه) (ز) اتفاقية لأن (ج) (د) استلزم (ه) (ز) وقد جامع (ا) (ب) فيلزم مجامعة (ه) (ز) لأن اللزوم إذا كان مجامعا للشيء كان لازمه مجامعا له وإلا لزم تخلف اللازم عن الملزوم وإنه محال. ((منه)).

[٢١٤] أي الكبرى الاتفاقية إن كانت سالبة ينتج وإن كانت موجبة فلا ينتج.

[٢١٥] في هامش ف: فكقولنا: كلما كان (ا) (ب) فـ(ج) (د) لزومية وليس البتة إذا كان (ج) (د) فـ(ه) (ز) اتفاقية ينتج ليس البتة إذا كان (ا) (ب) فـ(ه) (ز)اتفاقية لأن (ج) (د) الذي هو الأوسط في القياس (ا) (ب) صدق كان (ه) (ز) الذي هوو الاكبر كاذبا وإلا كذب السالبة الاتفاقية وإن كان كاذبا لزم كذب (ا) (ب) وكيف كان يصدق النتيجة سالبة اتفاقية. ((منه))

وأما في **الشكل الثاني** فاللزومية إن كانت موجبة ينتج؛ لأن الأوسط إن كان صادقا كذب الطرف المسلوب عنه، وإن كان كاذبا كذب الطرف الآخر لانتفاء لازمه، وإن كانت سالبة فلا ينتج لصدق قولنا: كلما كان الفرس حيوانا كان الاثنان زوجا، وليس البتة إذا كان الفرس حساسا كان الاثنان زوجا مع كذب النتيجة لزومية واتفاقية.

وأما **الشكل الثالث** فالكبرى فيه إن كانت موجبة ينتج؛ لأن الأوسط لما استلزم أحد الطرفين وصدق مع الآخر صدق الطرف اللازم مع الآخر لصدق ملزومه معه، وإن كانت سالبة فلا ينتج: أما إذا كانت لزومية فلصدق قولنا: كلما كان البياض لونا كان الفرس حيوانا، وليس البتة إذا كان البياض لونا كان الفرس حساسا، وأما إذا كانت /[٢١ظ] اتفاقية فلصدق قولنا: كلما كان الحمار فرسا كان حيوانا، وليس البتة إذا كان فرسا كان جسما مع كذب النتيجة فيهما لزومية واتفاقية.

وأما **الشكل الرابع** فالصغرى في المنتجين للإيجاب إن كانت لزومية ينتج؛ لأن وجود الملزوم مع الشيء يستلزم وجود اللازم معه، وإن كانت اتفاقية فلا ينتج لصدق قولنا: كلما كان الفرس جسما كان صهالا، وكلما كان حمارا كان جسما مع كذب النتيجة لزومية واتفاقية. وفي المنتج للسلب الكلي بالعكس: أما الأول فلأن الأوسط المسلوب عنه الأصغر إن صدق كذب الأصغر، وإن كذب كذب الأكبر لانتفاء لازمه، وأما الثاني فلصدق قولنا: ليس البتة إذا كان السواد لونا كان الفرس حساسا، وكلما كان الفرس حيوانا كان السواد لونا مع كذب النتيجة لزومية واتفاقية.[٢١٦] وأما المنتجان للسلب الجزئي فعقيمان، أما في الاتفاقية الصغرى فلصدق قولنا: كلما كان السواد لونا كان الفرس حيوانا، وليس البتة إذا كان الفرس حساسا كان السواد لونا، وأما في اللزومية فلصدق قولنا:[٢١٧] كلما كان الفرس حمارا كان حيوانا، وليس البتة إذا كان جسما كان حمارا مع كذب النتيجة فيهما لزومية واتفاقية.

---

[٢١٦] م: اتفاقية ولزومية.

[٢١٧] ف – قولنا.

[٣. ١. ٢. ١. ٢. القسم الثاني: الأوسط جزء غير تام من كل منهما]

وإن كان غير تام من كل منهما فأربعة أقسام؛ لأن الاشتراك [١] إما بين التاليين [٢] أو بين مقدم الصغرى وتالي الكبرى [٣] أو بالعكس [٤] أو بين مقدميهما. وتنعقد الأشكال الأربعة في كل واحد[٢١٨] منها، ويشترط في الثلاثة الأُوَل [١] اشتمال المتشاركين على تأليف منتج، [٢] وإيجاب المقدمتين مع كلية إحديهما في الأول، والكبرى في الثاني، والصغرى في الثالث. والمنتج بمقتضى هذا الشرط في القسم الأول ثلاثة أضرب: الأول من موجبتين /[٢٢و] كليتين، الثاني من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى، والثالث بالعكس. وفي الثاني الأولان فقط، وفي الثالث الأول والثالث. والضروب المنتجة من[٢١٩] كل ضرب من هذه الثلاثة من كل شكل هي ضروبه المخصوصة.

والضرب الأول من القسم الأول ينتج متصلتين كليتين: مقدم إحديهما أحد المقدمين ومقدم الأخرى المقدم الآخر، والباقيان ينتجان متصلة جزئية مقدمها مقدم الجزئية، وضربا القسمين الباقيين ينتجان متصلة جزئية مقدمها تالي المقدمة التي مقدمها مشارك والتالي في الكل ملازمة نتيجة التأليف لمقدم الأخرى. وأما الرابع فشرطه إيجاب المقدمتين مع كلية الكبرى، وإنتاج مقدم الصغرى مع نسبة الأكبر إلى الأصغر أو بالعكس بجزئيتها أو بكليتها إيجابا أو سلبا لمقدم الكبرى أو لملزومه. فعلى هذا[٢٢٠] وجب جزئية مقدم الكبرى إن كان هذا الإنتاج من الثالث كما في الشكلين الأولين أو بواسطة عكس النتيجة الموجبة كما في الرابع.

---

[٢١٨] م – واحد.

[٢١٩] أ: في.

[٢٢٠] ر: هذه.

والمنتج في هذا القسم هو الضربان الأولان فقط، ونتيجتهما متصلة جزئية مقدمها تالي الصغرى وتاليها ملازمة تالي الكبرى للنسبة المذكورة. والضروب المنتجة في كل ضرب من هذين من كل شكل هي الضروب المخصوصة بذلك الشكل إلا في الرابع، فإنها ستة. وتركيب الضروب واستخراج النتائج لا يخفى على الزكي الفطن، فتركناها خوفا من التطويل.

[٣. ١. ٢. ١. ٣. القسم الثالث: الأوسط جزء تام من إحديهما غير تام من الأخرى]

وإن كان تاما من إحديهما غير تام من الأخرى، فيقع على ثمانية أقسام؛ لأن ذلك إنما يتصور أن لو كان أحد طرفي إحدى المقدمتين شرطية /[٢٢ظ] هي والمقدمة الأخرى تتشاركان في أحد طرفيها، وتلك الشرطية إما متصلة أو منفصلة، وعلى التقديرين فهي إما تالي الصغرى أو مقدمها أو تالي الكبرى أو مقدمها. وتنعقد الأشكال الأربعة في كل واحد منها، ويشترط في الكل اشتمال المتشاركين على تأليف منتج مع إيجاب المتصلة الشرطية التالي. والنتيجة كلية إن كان المشارك من المتصلة الشرطية الجزء تاليها، وجزئية إن لم يكن كذلك.[٢٢١]

مثال الضرب الأول من الشكل الأول من متصلة الجزء كقولنا: كلما كان (ج) (د) فكلما كان (هـ) (ط) فـ(و) (ز)، وكلما كان (و) (ز) فـ(ك) (ل) ينتج كلما كان (ج) (د) فكلما كان (هـ) (ط) فـ(ك) (ل)؛ وكقولنا: كلما كان كلما كان (هـ) (ط) فـ(و) (ز) فـ(ج) (د)، وكلما كان (و) (ز) فـ(ك) (ل) ينتج قد يكون إذا كان (ج) (د) فكلما كان (هـ) (ط) فـ(ك) (ل).

ومن منفصلة الجزء مانعة الخلو كقولنا: كلما كان (هـ) (ز) فدائما إما (ا) (ب) أو (ج) (د)، وكلما كان (ج) (د) فـ(ح) (ط) ينتج كلما كان (هـ) (ز) فلكما لم يكن (ا) (ب) فـ(ح) (ط)؛ وكقولنا: كلما كان

---

[٢٢١] م: إن كان مقدمها.

دائما إما (ا) (ب) أو (ج) (د) فـ(هـ) (ز)، وكلما كان[٢٢٢] (ج) (د) فـ(ح) (ط) ينتج قد يكون إذا كان (هـ) (ز) فكلما لم يكن (ا) (ب) فـ(ح) (ط).

مثال آخر من الشكل الأول والمتصلة الشرطية الجزء سالبة كقولنا: كلما كان (ا) (ب) فـ(ج) (د)، وليس البتة إذا كان كلما كان (ج) (د) فـ(و) (ز) فـ(ح) (ط) ينتج قد لا يكون إذا كان كلما كان (ا) (ب) فـ(و) (ز) فـ(ح) (ط)، وإلا لصدق نقيضها، وأنتج مع الكبرى من الثاني ليس البتة إذا كان كلما كان (ج) (د) فـ(و) (ز) فكلما كان (ا) (ب) فـ(و) (ز)، وهو باطل لصدق نقيضه ضرورة صدق الصغرى. وكقولنا: كلما كان (ا) (ب) فـ(ج) (د)، وليس البتة إذا كان إما (ج) (د) أو (و) (ز) فـ(ح) (ط) ينتج قد لا يكون إذا كان قد يكون إذا لم يكن (ا) (ب) فـ(و) (ز) فـ(ح) (ط)، وإلا لأنتج نقيضها مع الكبرى ليس البتة /[٢٣و] إذا كان إما (ج) (د) أو (و) (ز) فقد يكون إذا لم يكن (ا) (ب) فـ(و) (ز)، وهو كاذب لصدق نفيضه ضرورة صدق الصغرى، وقس الباقي عليها.

[٣. ١. ٢. ٢.] القسم الثاني ما يتركب من المنفصلتين

وأقسامه أيضا ثلاثة كما في القسم الأول.

[٣. ١. ٢. ٢. ١. القسم الأول: الأوسط جزء تام من كل منهما]

فإن كان المشترك جزءا تاما من كل واحدة من المقدمتين:

قال **الشيخ**: إذا كانتا حقيقيتين لا ينتج؛ لأن الطرفين إن تغايرا فقد كذبت إحدى المنفصلتين، وإن اتحدا لزم عناد الشيء لنفسه في النتيجة.[٢٢٣]

---

[٢٢٢] ر ف م – كان.

وهو غير لازم؛ لأنه لا يلزم من تغايرهما كذب إحدى المنفصلتين لجواز أن يكون لنقيض شيء واحد لوازم متساوية متغايرة يقع العناد بينه وبين كل واحد منها. وإن فسر المغايرة بكذب أحدهما مع صدق الآخر لا يلزم من نفيه اتحاد المنفصلتين وعناد الشيء لنفسه؛ بل لما يساويه، ولكن لا يكون ذلك نتيجة؛ بل النتيجة اتصالهما أو الانفصال الذي يلزم هذا الاتصال.

إذا عرفت هذا فنقول: يشترط فيه [١] كلية إحدى المقدمتين وهو ظاهر، [٢] وإيجابهما؛ لأن الشيء الواحد ربما لم يعاند شيئا من المتعاندين كالجنس بالقياس إلى نوعيه، ولا شيئا من المتلازمين كالجنس بالقياس إلى نوعه وفصل ذلك النوع، وأحد المتعاندين دون الآخر كالفردية بالقياس إلى مفهوم الزوج وعن المنقسم بمتساويين وأحد المتلازمين دون الآخر كالفردية بالقياس إلى مفهوم الزوج[٢٢٤] والعدد حتى يصدق القياس إذا كانتا سالبتين أو إحديهما فقط سالبة مع تعاند الطرفين تارة ومع تلازمهما أخرى. فلا يستلزم شيئا منهما.[٢٢٥]

ولما لم يتميز شيء من طرفي واحدة من المقدمتين عن الآخر لم يتميز شكل عن شكل، ولا صغرى عن كبرى، ولا أحد طرفي النتيجة عن الآخر.

وأقسامه ستة: [١] حقيقيتان، [٢] وحقيقية مع مانعة الجمع، [٣] وحقيقية مع مانعة الخلو، [٤] ومانعة الجمع مع مانعة الخلو، /[٢٣ظ] [٥] ومانعتا الجمع، [٦] ومانعتا الخلو.

---

[٢٢٣] بتصرف من **الشفاء**: **القياس** لابن سينا ، ٣١٩/٢.

[٢٢٤] م – وعن المنقسم بمتساويين وأحد المتلازمين دون الآخر كالفردية بالقياس إلى مفهوم الزوج.

[٢٢٥] ر أ + ولا مقابليهما.

والأول ينتج ست منفصلات موجبة كل اثنين من نوع واحد[٢٢٦] ثلاثا بأنواعها الثلاثة من عين أحد الطرفين ونفيض الآخر، والثلاث الأخرى بالعكس إن كانتا كليتين، وإلا فثلاثا فقط من عين طرف الجزئية ونقيض طرف الكلية.[٢٢٧]

والثاني والثالث ينتج منفصلتين: إحديهما مانعة الجمع والأخرى مانعة الخلو المخالفة في النوع للمقدمة غير الحقيقية من عين طرف الحقيقية ونقيض طرف الأخرى، والموافقة بالعكس.

والرابع ينتج منفصلتين: إحديهما مانعة الجمع من عين طرف مانعة الجمع ونقيض طرف مانعة الخلو والأخرى مانعة الخلو[٢٢٨] بالعكس. والنتائج في هذه الأقسام كلية عند كلية المقدمتين وإلا فجزئية.

والخامس ينتج متصلة جزئية من نقيضي الطرفين، وكذلك السادس، ولكن من عينيهما من الثالث والأوسط في الأول عينه، وفي الثاني نقيضه. وعليك أن تستنتج من الأقسام الأربعة المتقدمة ما أمكنك من المتصلات.

[٣. ١. ٢. ٢. ٢. القسم الثاني: الأوسط جزء غير تام من كل منهما]

وإن كان المشترك جزءا غير تام من كل واحدة منهما فلا بد فيه أيضا من [١] إيجاب المقدمتين [٢] وكلية إحديهما، [٣] وأن لا تكون فيه مانعة الجمع فقط. وأقسامه خمسة:

---

٢٢٦ أ – واحد.

٢٢٧ أ: "سواء كانت كليتين أو إحديهما فقط كلية وإلا لزم جواز صدق النقيض في الخارج وإنه محال" بدل من " إن كانتا كليتين، وإلا فثلاثا فقط من عين طرف الجزئية ونقيض طرف الكلية".

٢٢٨ م – مانعة الخلو.

الأول أن يشارك أحد جزأي إحدى المقدمتين أحد جزأي الأخرى فقط، ونتيجته منفصلة مانعة الخلو من نتيجة التأليف، والجزأين غير المشاركين لامتناع الخلو عن مقدمتي التأليف، وعن أحد الآخرين.

الثاني أن يشارك أحد جزأي إحدى المقدمتين كل واحد من جزأي الأخرى، ونتيجته مانعة الخلو من الجزء غير المشارك، ونتيجتي التأليفين لامتناع الخلو عن الجزء غير المشارك، وعن مقدمتي أحد التأليفين.

الثالث أن يشارك/[٢٤و] أحد جزأي إحدى المقدمتين أحد جزأي الأخرى، والآخر الآخر، وينتج مانعتي الخلو: إحديهما من نتيجة أحد التأليفين والجزأين الآخرين، والأخرى من نتيجة التأليف الآخر ومقدمتي التأليف الأول لامتناع الخلو عن مقدمتي أحد التأليفين والجزأين[٢٢٩] الآخرين.

الرابع أن يشارك أحد جزأي إحدى المقدمتين كل واحد من جزأي الأخرى، والجزء الآخر لأحدهما فقط. وذلك لا يتصور إلا إذا كان في كل واحدة من المقدمتين جزء مشارك لجزأي الأخرى، وجزء مشارك لأحدهما فقط. وينتج مانعتي الخلو من الجزء[٢٣٠] والمشارك لأحد الجزأين[٢٣١] ومن نتيجتي التاليف من المشارك لكليهما، ولكن إحديهما من إحدى المقدمتين والأخرى من الأخرى. ويمتنع وقوع التأليفات الثلاثة على شكل واحد تعرفه عند الاعتبار كقولنا: إما كل (ا) (ب) أو كل (ج) (د)، وإما كل (د) (هـ) أو كل (د) (ا) وينتج إما كل (ا) (ب) أو كل (ج) (ه) أو كل (ج) (ا) وينتج أيضا إما كل (د) (هـ) أو بعض (ب) (د) أو كل (ج) (ا).

---

[٢٢٩] أ: وأحد الجزأين

[٢٣٠] أ + المشارك.

[٢٣١] أ – والمشارك لأحد الجزأين.

والخامس أن يشارك كل واحد من جزأي إحدى المقدمتين كل واحد من جزأي الأخرى، ويشتمل القياس على تأليفات أربعة. وينتج منفصلة مانعة الخلو من نتائج التأليفات الأربعة لامتناع الخلو عن مقدمتي أحد التأليفات، وهو ينقسم [١] إلى ما تكون التأليفات كلها من شكل واحد كقولنا: دائما إما كل (ا) (ب) أو كل (ج) (ب)، ودائما إما كل (ب) (هـ) أو كل (ب) (ط) ينتج دائما إما كل (ا) (هـ) أو كل (ا) (ط) أو كل (ج) (هـ) أو كل (ح) (ط)، [٢] وإلى ما يكون من أشكال مختلفة كقولنا: إما كل (ا) (ج) أو كل (د) (ب)، وإما لا شيء من (ج) (ب) أو كل (ا) (د) ينتج إما لا شيء من (ا) (ب) أو بعض (ج) (د)، ولا شيء من (د) (ج) أو بعض (ب) (ا).

[٣. ١. ٢. ٢. ٣. القسم الثالث: **الأوسط جزء تام من إحديهما غير تام من الأخرى**]

فإن[٢٣٢] كان المشترك جزءا تاما من إحدى /[٢٤ظ] المقدمتين غير تام من الأخرى فقسمان؛ لأن ذلك إنما يتصور أن لو كان أحد طرفي إحدى المقدمتين شرطية هي والمقدمة الأخرى تتشاركان في أحد الطرفين، وتلك الشرطية إما متصلة أو منفصلة، ونتيجتهما مانعة الخلو من الجزء غير المشارك من المقدمة الشرطية الجزء، ونتيجة التأليف بين الشرطية والمقدمة الأخرى.

مثال القسم الأول: دائما إما (ا) (ب) وإما كلما كان كان (ج) (د) فـ(هـ) (ز)، ودائما إما (هـ) (ز) أو (ح) (ط) ينتج دائما إما (ا) (ب) وإما قد يكون إذا لم يكن (ج) (د)[٢٣٣] فـ(ح) (ط). مثال القسم الثاني: دائما إما (ا) (ب) وإما أن يكون إما (ج) (د) أو (هـ) (ز)، ودائما إما (هـ) (ز) أو (ح) (ط) ينتج دائما إما (ا) (ب) وإما أن يكون إما (ج) (د) أو ليس (ح) (ط).

---

[٢٣٢] أ: وإن.

[٢٣٣] ف – (ج) (د).

[٣. ١. ٢. ٣.] القسم الثالث ما يتركب من الحملية والمتصلة

والشركة إما مع تاليها أو مقدمها وعلى التقديرين فالمتصلة إما كبرى أو صغرى، فهذه أربعة أقسام. ويشترط في القسمين الأولين[٢٣٤] [١] اشتمال المتشاركين في كل شكل على شرائطه على أن الحملية صغرى في الأول وكبرى في الثاني، [٢] وإيجاب المتصلة. وعدد الضروب المنتجة في كل شكل ضِعْف ما في الحمليات لجواز كون المتصلة كلية وجزئية. والنتيجة متصلة: مقدمها مقدم المتصلة، وتاليها نتيجة التأليف بين الحملية والتالي: كلية إن كانت المتصلة كلية، وحزئية إن كانت جزئية.

وعند الشيخ يتضاعف عدد الضروب المنتجة في كل شكل من كل قسم منهما لإنتاج المتصلتين السالبتين اللتين تاليهما نقيض ما يجب أن يكون في موجبتهما، وبيّن ذلك بردّهما إلى الموجبتين ثم ردّ نتيجة الموجبتين إلى السالبة. وأنت قد عرفت ضعف هذه القاعدة.

وأما القسم الثالث وهو أن يكون المشارك[٢٣٥] للحملية مقدم المتصلة وهي كبرى، ويشترط /[٢٥و] في **الشكل الأول** منه أمران: [١] أحدهما إيجاب الحملية أو موافقتها لمقدم المتصلة في الكيف مع كلية المقدمتين، [٢] الثاني كلية الكبرى أو مقدمها. فعلى هذا المنتج ثمانية وعشرون ضربا؛ لأن الصغرى الموجبة كلية وجزئية ينتج مع المتصلة الكلية موجبة وسالبة في ضروبها الأربعة، ومع الجزئية في ضربها الكلي المقدم متصلة: مقدمها نتيجة التأليف بين المتشاركين، وتاليها تالي المتصلة كلية المقدم وجزئيته، إلا إذا كانت الحملية موجبة جزئية. فإن مقدمها تبعها[٢٣٦] في الكم تابعة للمتصلة أبدا في الكيف.

---

[٢٣٤] أ – الأولين.

[٢٣٥] أ – المشارك.

[٢٣٦] أ: تتبعها.

أما مع كليتي المقدم فجزئية وإلا انتظم نقيضها مع الكبرى قياسا في الثاني منتجا لقولنا: ليس البتة أو قد لا يكون إذا ثبت مقدم الكبرى ثبت نتيجة التأليف، وهو باطل لصدق قولنا: كلما ثبت[٢٣٧] مقدم الكبرى ثبت[٢٣٨] نتيجة التأليف ضرورة صدق الحملية. ولأن هذه المتصلة الصادقة ينتج مع الكبرى المطلوب من الثالث، وبعكس الكبرى إن كانت موجبة ليصير من القسم الأول، وينعكس النتيجة إلى المطلوب.

وأما مع جزأي المقدم فكلية، أما من الموجبة المتصلة فلاستلزام مقدمها مع الحملية مقدم المتصلة من الثالث المستلزم بالذات لتاليها، وأما من السالبة فلإنتاج هذا الاستلزام مع الكبرى المطلوب من الأول. ولأن الصغرى السالبة الكلية تنتج مع الكليتين في ضربيهما السالبي المقدم جزئية جزئية المقدم موجبته فقط كقولنا: لا شيء من (ج) (ب)، وكلما كان أو ليس البتة إذا كان لا شيء من (ب) (ا) ف(هـ) (ز)؛ لأنه كلما كان كل (ا) (ج) فلا شيء من (ب) (ا) لإنتاج مقدمها مع الحملية ما يستازم تاليها من الأول. وهو مع الكبرى ينتج متصلة هي مع استلزام مقدمها لعكسه ينتج المطلوب من الثالث، وهكذا نبيّن ومقدمها سالب جزئي.

وأما **الشكل الثاني** فيشترط فيه أمران: [١] أحدهما كلية الكبرى أو مقدمها، [٢] الثاني اختلاف الحملية ومقدم المتصلة في الكيف أو كون المتصلة كلية مقدمها موافق للحملية في الكيف، وليس أشرف منها في الكم.

والمنتج ستة وثلاثون ضربا؛ لأن الصغرى الموجبة الكلية تنتج مع المتصلة الكلية موجبة كانت أو سالبة في ضروبها الأربعة:

---

[٢٣٧] أ: يثبت.

[٢٣٨] أ: تثبت.

أما مع المقدم الموجب الكلي فجزئية جزئية المقدم موجبة لما مرّ في الصغرى السالبة الكلية في الأول،

وأما مع المقدم الموجب الجزئي فكلية كلية المقدم وجزئيته لاستلزام مقدمها مع الحملية مقدم الكبرى من الثالث. وإنتاج هذا الاستلزام مع الكبرى المطلوب من الأول.

وأما مع المقدم السالب الكلي فجزئية كلية المقدم بالخلف، وعكس الكبرى ثم عكس النتيجة. وإنتاج استلزام مقدم الكبرى لمقدم النتيجة مع الكبرى المطلوب من الثالث. وكذلك مع المقدم السالب الجزئي؛ لأنه يرجع إلى الضرب الذي مقدمه سالب كلي؛ لأن الكبرى تستلزم المتصلة الكلية الكلية المقدم من الأول والأوسط[٢٣٩] المقدم الجزئي، وينتج مع المتصلتين الجزئيتين في ضرب واحد، وهو سالب المقدم كلية جزئية كلية المقدم بالوجوه المذكورة إلا إذا كانت المتصلة سالبة، فإن العكس لا يجري فيها، فهذه عشرة أضرب.

ولأن الصغرى السالبة الكلية تنتج مع المتصلة الكلية موجبة وسالبة في ضروبها الأربعة:

أما مع المقدم السالب الكلي فجزئية مقدمها موجب جزئي البيان المذكور في الصغرى السالبة الكلية في الأول،

وأما مع السالب الجزئي فكلية مقدمها موجب كلي وجزئي لما مرّ في الضرب الثاني،

وأما مع الموجبي المقدم فجزئية مقدمها سالب كلي بالخلف، وينتج مع الجزئيتين في ضرب واحد، /[٢٦و] وهو موجب المقدم كلية جزئية سالبة المقدم كلية بالخلف، فهذه عشرة أخرى.

ولأن الصغرى الموجبة الجزئية تنتج مع المتصلتين الكليتين في ضروب ثلاثة غير الموجب الكلي، ومع الجزئيتين في سالب المقدم كلية، والصغرى السالبة الجزئية مع الكليتين في ضروب ثلاثة

---

[٢٣٩] ف – والأوسط.

غير السالب الكلي، ومع الجزئيتين في ضرب واحد، وهو موجب المقدم كلية جزئية جزئية[٢٤٠] المقدم سالبته بالخلف إلا في ضروب أربعة: وهي أن تكون الحملية ومقدم المتصلة موجبين جزئيتين أو سالبتين جزئيين. والمتصلة كلية، فإنها كلية مقدمها موجب كلي لاستلزام مقدمها مع الحملية مقدم الكبرى من الثالث، وإنتاجه مع المتصلة المطلوب؛ لكن إذا كان مقدم المتصلة الكلية جزئيا فلا بد من ردّها إلى الكلية التي مقدمها كلي ليجري فيها الخلف، والنتيجة تتبع المتصلة أبدا في الكيف.

وأما **الشكل الثالث** فشرطه أمران: [١] أحدهما كلية إحدى المقدمتين [٢] أو المقدم التالي كلية الكبرى عند سلب الحملية، والمقدم ليس أشرف منها في الكم والكيف حينئذ. والمنتج أربعة وثلاثون ضربا: ستة عشر من الصغرى الموجبة الكلية مع كل واحدة من المحصورات الأربع المتصلة في ضروبها الأربعة، واثنا عشر من الموجبة الجزئية مع الكليتين في ضروبهما الأربعة ومع الجزئيتين في ضربهما الكلي[٢٤١] المقدم، وأربعة من السالبة الكلية مع المتصلتين الكليتين في ضربهما التالي[٢٤٢] المقدم،[٢٤٣] وضربان من السالبة الجزئية مع الكليتين.

إذا كان مقدمهما سالبا جزئيا والنتيجة مع المتصلة الكلية كلية مقدمها كلي موافق لمقدم المتصلة في الكيف لاستلزام مقدمها مع الحملية مقدم الكبرى من الأول، إلا إذا كانت الصغرى موجبة جزئية، والمقدم إحدى[٢٤٤] الكليتين أو الصغرى /[٢٦ظ] إحدى السالبتين. فإن النتيجة جزئية مقدمها في الأول جزئي موافق لمقدم المتصلة في الكيف[٢٤٥] بالخلف، والبرهان المذكور من الثالث والأوسط مقدم

---

[٢٤٠] ر ف: كلية.

[٢٤١] ر: كليتي؛ أ: السالبي.

[٢٤٢] ف: السالبي.

[٢٤٣] أ – وأربعة من السالبة الكلية مع المتصلتين الكليتين في ضربهما التالي المقدم.

[٢٤٤] ر ف م: أحد.

[٢٤٥] م – في الكيف.

الكبرى، وفي الثاني موجب جزئي لما مرّ في الصغرى السالبة في الشكل الأول. ومع المتصلة الجزئية جزئية موافقة المقدم للمتصلة[٢٤٦] في الكيف بالخلف، والبرهان المذكور من الثالث[٢٤٧] والأوسط مقدم الكبرى، وهي تتبع المتصلة أبدا في الكيف.

وأما **الشكل الرابع** فشرط إنتاجه أمور ثلاثة: [١] أحدها اشتمال[٢٤٨] الحملية على أحد الشرفين، [٢] الثاني أن لا تكون المتصلة جزئية إلا والحملية موجبة كلية أو مقدمها كلي مخالف للحملية في الكيف، [٣] الثالث أن لا يكون المقدم موجبا كليا والحملية جزئية، ولا سالبا جزئيا والمتصلة جزئية.

والمنتج اثنان وثلاثون ضربا؛ لأن الصغرى الموجبة الكلية تنتج مع الكليتين في الضروب الأربعة كلية كلية المقدم لاستلزام[٢٤٩] مقدمها مع الحملية مقدم الكبرى من الرابع إلا في ضرب واحد، وهو الموجب المقدم كلية. فإن النتيجة فيه وفي الصغرى الموجبة الكلية مع الجزئيتين إذا كان مقدمهما غير السلب الجزئي جزئية مقدمها جزئي موافق لمقدم المتصلة في الكيف بالخلف. فالبيان المذكور من الثالث والأوسط مقدم الكبرى، ولأن الصغرى الموجبة الجزئية تنتج مع الكليتين في ضروب ثلاثة غير المقدم الموجب الكلي، ومع الجزئيين في ضرب واحد، وهو سالب المقدم كلية جزئية مقدمها جزئي موافق لمقدم المتصلة في الكيف بالخلف، إلا في المتصلة الكلية الموجبة المقدم جزئية.

فإن النتيجة كلية مقدمها موجب كلي لاستلزام مقدمها مع الحملية مقدم الكبرى من الرابع، ولأن الصغرى /[٢٧و] السالبة الكلية تنتج مع الكليتين في الضروب الأربعة: أما مع المقدم السالب الجزئي فكلية مقدمها موجب كلي لاستلزام المقدم المقدم من الرابع، وأما مع السالب الكلي فجزئية

---

[٢٤٦] ر: لمقدم المتصلة.

[٢٤٧] ر ف – من الثالث.

[٢٤٨] ر: استعمال.

[٢٤٩] في هامش ف: كل ب ج وكلما كان لا شيء من ا ب فه ز ينتج كلما كان لا شيء من ج ا فه ز لأنه كلما كان لا شيء من ج ا فلا شيء من ج ا وكل ب ج وكلما كان لا شيء من ج ا وكل ب ج فلا شيء من ا ب ينتج كلما كان لا شيء من ج ا فلا شيء من ا ب وكلما كان لا شيء من ا ب فه ز ينتج كلما كان لا شيء من ج ا فه ز. ((منه)).

مقدمها موجب جزئي بالبيان المذكور في الصغرى السالبة الكلية في الأول، وأما مع الموجبي المقدم وكل واحدة من الجزئيتين إذا كان مقدمهما موجبا كليا فجزئية[٢٥٠] مقدمها[٢٥١] سالب كلي بالخلف؛ لكن إذا كان مقدم المتصلة الكلية موجبا جزئيا فإنها تستلزم الكلية التي مقدمها موجب كلي ويجري فيها الخلف المذكور، والنتيجة تابعة للكبرى في الكيف.

وأما القسم الرابع وهو أن يكون المشارك للحملية مقدم المتصلة وهي صغرى، ويشترط في **الشكل الأول** منه أمران: [١] أحدهما كون الحملية كلية أو موجبة جزئية موافقة لمقدم المتصلة الكلية في الكم والكيف، [٢] الثاني كلية المتصلة أو إيجاب مقدمها.

والمنتج ستة وعشرون ضربا: أربعة وعشرون من الكلية الحملية[٢٥٢] موجبة وسالبة مع الكليتين[٢٥٣] في ضروبهما الأربعة، ومع الجزئيتين في موجبي المقدم، وضربان من الحملية الموجبة الجزئية مع الكليتين. إذا كان مقدمهما موجبا جزئيا والنتيجة موافقة للمتصلة في الكيف ومقدمها لمقدمها في الكم، كلية مقدمها مخالف للحملية في الكيف إذا كانت المتصلة كلية سالبة المقدم. وذلك في ثمانية أضرب، وفيما عدا ذلك فجزئية مقدمها موافق للحملية في الكيف بالخلف، إلا إذا كانت الكبرى موجبة جزئية. فإن بيانها المذكور في الصغرى السالبة الكلية في الأول من القسم الثالث.[٢٥٤]

وأما **الشكل الثاني** فشرطه أمران: [١] أحدهما كلية الحملية أو موافقتها لمقدم المتصلة في الكم والكيف،[٢٥٥] [٢] الثاني كلية المتصلة أو مخالفة مقدمها للحملية في الكيف.

---

[٢٥٠] ر: جزئية.

[٢٥١] ف – موجبا كليا فجزئية مقدمها.

[٢٥٢] م أ: الحملية الكلية.

[٢٥٣] أ + في ضروبها الأربعة ومع الجزئيتين.

[٢٥٤] ر ف أ: القسم الذي قبله.

[٢٥٥] م: في الكيف.

والمنتج ثمانية وعشرون ضربا: ستة عشر من الحملية الكلية[٢٥٦] موجبة وسالبة مع /[٢٧ظ] الكليتن في الضروب الأربعة، وأربعة من الموجبة الكلية مع كل واحدة من الجزئيتين في ضربهما السالبي المقدم، وأربعة من السالبة الكلية مع كل واحدة من الجزئيتين في ضربيهما الموجبي المقدم. والنتيجة في هذه الضروب كلية إن كانت المتصلة كلية موافقة المقدم للحملية في الكيف، وذلك في ثمانية أضرب مقدمها موجب موافق لمقدم المتصلة في الكم لاستلزام مقدمها مع الحملية مقدم الصغرى من الأول، وفيما عدا ذلك جزئية مقدمها[٢٥٧] سالب موافق لمقدم المتصلة في الكم بالخلف، وأربعة أخرى من الحملية الجزئية موجبة وسالبة مع المتصلة الكلية التي مقدمها موافق للحملية في الكم والكيف. والنتيجة جزئية مقدمها موجب جزئي بالبيان المذكور في الصغرى السالبة الكلية في الشكل الأول من القسم الثالث. والنتيجة تتبع المتصلة أبدا في الكيف.

وأما **الشكل الثالث** فشرطه أمران: [١] أحدهما أن لا يكون مقدم المتصلة سالبا إلا إذا كانت كلية، ولا يكون أشرف من الحملية في الكم،[٢٥٨] [٢] الثاني كلية إحدى المقدمتين أو المقدم.

والمنتج أربعون ضربا لإنتاج كل واحد من الحمليتين الكليتين مع كل واحدة[٢٥٩] من المتصلتين الكليتين في الضروب الأربعة، ومع الجزئيتين في موجبي المقدم. ولأن الحملية الجزئية موجبة وسالبة تنتج مع الكليتين في ضروب ثلاثة غير سالب المقدم كلية، ومع الجزئيتين في ضرب واحد، وهو موجب المقدم كلية. والنتيجة تتبع المتصلة في الكيف؛ لكنها كلية إذا كانت المتصلة سالبة المقدم ومقدمها كلي

---

[٢٥٦] ر ف: كلية الحملية.

[٢٥٧] ر: مقدمهما.

[٢٥٨] أ + حينئذ.

[٢٥٩] م: واحد.

مخالف للحملية في الكيف.[٢٦٠] وذلك في اثنى عشر ضربا لاستلزام مقدمها مع الحملية مقدم الصغرى من الثاني، وفيما عدا ذلك جزئية مقدمها جزئي موافق للحملية في الكيف بالخلف. /[٢٨و]

وأما **الشكل الرابع** فشرطه أمور ثلاثة: [١] أحدها أن لا يكون السالب الجزئي حمليا ولا مقدم المتصلة الجزئية، [٢] الثاني كون مقدم المتصلة الجزئية موجبا كليا أو مخالفا للحملية الكلية في الكيف، [٣] الثالث أن تكون الحملية كلية إن كان المقدم سالبا كليا.

والمنتج اثنان وثلاثون ضربا لإنتاج الحملية الكلية موجبة وسالبة مع الكليتين في ضروبهما الأربعة، والموجبة الكلية مع الجزئيتين في كلي المقدم، والسالبة الكلية مع الجزئيتين في موجبي المقدم، والموجبة الجزئية مع الكليتين في ضروب ثلاثة غير سالب[٢٦١] المقدم كلية، ومع الجزئيتين في المقدم الموجب الكلي. والنتيجة تتبع المتصلة في الكيف، وهي كلية إن كانت المتصلة كلية ومقدمها والحملي سالبتين كليتين[٢٦٢] أو المقدم موجبا جزئيا والحملي موجبا[٢٦٣] كليا أو المقدم سالبا جزئيا،[٢٦٤] كلية المقدم فقط إذا كان مقدم المتصلة سالبا وجزئية المقدم أيضا إن كان موجبا، لاستلزام مقدمها مع الحملية مقدم الصغرى، وفيما عدا ذلك جزئية بالخلف.

[٣. ١. ٢. ٤.] القسم الرابع ما يتركب من الحملية والمنفصلة

وهو على قسمين:

---

[٢٦٠] ر – في الكيف، صح هامش ر.

[٢٦١] أ: السالب.

[٢٦٢] م ف – كليتين.

[٢٦٣] م – موجبا.

[٢٦٤] م – أو المقدم سالبا جزئيا.

[٣. ١. ٢. ٤. ١. القسم] الأول أن تكون الحمليات بعدد أجزاء الانفصال

يشارك كل واحدة منها واحدا من أجزاء الانفصال[٢٦٥] في أحد الطرفين، ويباينه[٢٦٦] في الطرف الآخر، والطرفان المتباينان هما طرفا النتيجة، وهو على أقسام:

الأول القياس المقسّم وهو أن تشترك الحمليات بأسرها في أحد طرفي النتيجة، وأجزاء الانفصال في الطرف الآخر، والتأليفات في إنتاج نتيجة واحدة بعينها، والأوسط حينئذ يكون مفهومات متعددة بحسب تعدد أجزاء الانفصال، وإلا لاتحدت قضيتان بطرفيهما من الحمليات وأجزاء الانفصال فإن كانت المنفصلة صغرى فهي محمولات أجزاء الانفصال موضوعات الحمليات في الشكل الأول، ومحمولات الحمليات موضوعات أجزاء الانفصال في الرابع وعلى العكس إن كانت كبرى، /[٢٨ظ] وعلى التقديرين محمولات أجزاء الانفصال والحمليات معا في الثاني وموضوعات فيهما في الثالث.

وشرائط الإنتاج في كل شكل تحقق الشرائط في ذلك الشكل بين كل واحد من أجزاء الانفصال وبين ما يشاركه من الحملية مثل إيجاب كل واحد من أجزاء الانفصال، وكلية الحمليات في الشكل الأول من القسم الأول، وهكذا في سائر الأشكال في القسمين.

والنتيجة في هذا القسم سواء كانت التأليفات من شكل واحد أو من أشكال مختلفة حملية لصدق أحد أجزاء الانفصال مع ما يشاركه من الحملية وانتظامهما[٢٦٧] قياسا منتجا للمطلوب. ولا يخفى عليك أن المنفصلة يجب كونها موجبة كلية حقيقية أو مانعة الخلو ومانعة الجمع لا ينتج إلا إذا كان تركيبها من نقيض ما يجب أن يكون في مانعة الخلو.

---

[٢٦٥] م – يشارك كل واحدة منها واحدا من أجزاء الانفصال.

[٢٦٦] ر: مباينة.

[٢٦٧] م أ: انتظامها.

الثاني أن يكون كذلك؛ لكن لا تشترك التأليفات في إنتاج نتيجة واحدة، ونتيجة[٢٦٨] مانعة الخلو من نتائج التأليفات إن اختلفت بأسرها، ومن نتائج المتحدة والمختلفة إن يشارك بعضها بعضا في النتيجة، وأجزاء النتيجة دائما تشترك في الموضوعات والمحمولات.

الثالث أن تشترك الحمليات في أحد طرفي النتيجة، وأجزاء الانفصال لا تشترك في الآخر. الرابع أن يكون الأمر بالعكس. الخامس أن تشترك الحمليات ولا أجزاء الانفصال في شيء من طرفي النتيجة.

ونتائج هذه الأقسام أيضا[٢٦٩] مانعة الخلو إلا أن الأجزاء النتيجة في القسم الثالث تكون مشتركة في الموضوع إن كانت المنفصلة كبرى، وفي المحمول إن كانت صغرى، وبالعكس في القسم الرابع. وأما في الخامس فتكون مختلفة في الموضوع والمحمول معا.

[٣. ١. ٢. ٤. ٢.] القسم الثاني أن لا تكون الحمليات بعدد أجزاء الانفصال

وهو على قسمين:

الأول أن تكون الحمليات زائدة على أجزاء الانفصال. /[٢٩و] فالزائدة إن لم تشارك شيئا من أجزاء الانفصال فقد خرجت عن القياس، وإلا فالجزء الواحد من جزأي[٢٧٠] الانفصال يكون مشاركا لحمليتين، ويكون القياس باعتبار مشاركته لإحديهما غير القياس باعتبار مشاركته للأخرى. ويكون كل واحد منهما من أحد الأقسام المتقدمة، وتنتج نتيجة، وباعتبار التركيب تنتج مانعة الخلو[٢٧١] من نتيجتي

[٢٦٨] أ ف: نتيجته.

[٢٦٩] أ – أيضا.

[٢٧٠] أ: أجزاء.

[٢٧١] ر – الخلو.

التأليفين الحاصلين من مشاركة ذلك الجزء للحمليتين، ومن نتيجة التأليف من مشاركة الجزء الآخر[٢٧٢] للحملية الأخرى.

الثاني أن تكون الحمليات أقل من أجزاء الانفصال، ولنفرض أن الحملية واحدة والمنفصلة ذات جزأين، ونتيجته[٢٧٣] مانعة الخلو من نتيجتي التأليفين إن شاركت الحملية كل واحدة من جزأي الانفصال، ومن نتيجة التأليف والجزء غير المشارك إن شاركت أحدهما فقط. والبرهان في الكل وجوب صدق أحد أجزاء الانفصال مع ما يشاركه من الحملية.

[٣. ١. ٢. ٥.] القسم الخامس ما يتركب من المتصلة والمنفصلة

وهو على ثلاثة أقسام؛ لأن المشترك [١] إما جزء تام من المقدمتين [٢] أو غير تام من كل[٢٧٤] منهما [٣] أو تام من إحديهما غير تام من الأخرى.

[٣. ١. ٢. ٥. ١. القسم الأول: الأوسط جزء تام من كل منهما]

فإن كان الأول لم يتميز الشكل الأول عن الثاني، والثالث عن الرابع إن كانت المتصلة صغرى؛ والأول عن الثالث، والثاني عن الرابع كانت كبرى؛ لأن الاعتبار بحسب وضع الحد الأوسط في المتصلة دون المنفصلة. وحينئذ نقول: المتصلة إما صغرى أو كبرى، وعلى التقديرين فالأوسط تاليها أو مقدمها، فهذه أربعة أقسام:

---

[٢٧٢] ر: والآخر.

[٢٧٣] ر: نتيجة.

[٢٧٤] أ + واحد.

أما **القسم الأول** فإن كانت المقدمتان /[٢٩ظ] موجبتين أنتج القياس، والمنفصلة مانعة الجمع مثلها؛ لأن امتناع الاجتماع مع اللازم دائما أو في الجملة يستلزم امتناع الاجتماع مع الملزوم كذلك، ومانعة الخلو[٢٧٥] تنتج[٢٧٦] متصلة جزئية من نقيض الأصغر وعين الأكبر من الثالث والأوسط نقيض الأوسط لاستلزامه لكل واحد منهما. وإن لم تكونا موجبتين فإن كانت المنفصلة سالبة أنتج القياس، والمنفصلة مانعة الخلو مثلها لاستلزام جواز الخلو عن اللازم دائما أو في الجملة جواز الخلو عن الملزوم كذلك، وإن كانت مانعة الجمع لا ينتج شيئا لاحتمال توافق الطرفين كالإنسان والناطق بتوسط الحيوان، وتباينهما أيضا كالإنسان والفرس بتوسط الحيوان أيضا. وإن كانت المتصلة سالبة أنتج القياس والمنفصلة مانعة الخلو، والمقدمتان كليتان مثلها، وإلا لصدق نقيضها واستلزم[٢٧٧] استلزام نقيض الأكبر للأصغر جزئيا، والمنفصلة يلزمها استلزام نقيض الأكبر للأوسط كليا. وهما ينتجان من الثالث نقيض المتصلة، ومانعة الجمع أيضا، وإلا لكان الأصغر قد يستلزم الأوسط لاستلزامه لنقيض الأكبر[٢٧٨] المستلزم للأوسط.

وإن كانت إحديهما جزئية أنتج القياس مانعة الخلو فقط إن كانت الجزئية منفصلة، ومانعة الجمع فقط إن كانت الجزئية متصلة لما مرّ من أحد البرهانين. وإن كانت المنفصلة مانعة الجمع أنتج القياس، والمتصلة كلية سالبة جزئية مانعة الخلو، وإلا استلزم الأوسط للأصغر لاستلزام الأوسط لنقيض الأكبر المستلزم للأصغر حينئذ، وهو مع الصغرى ينتج المحال. وإن /[٣٠و] كانت المتصلة جزئية فلا ينتج لاحتمال تساوى الطرفين كالحيوان والحساس بتوسط الحجر، وتعاندهما كالحيوان واللاحيوان بتوسط الإنسان.

---

[٢٧٥] أ: والمتصلة مانعة الخلو.

[٢٧٦] ر أ – تنتج.

[٢٧٧] ر – استلزم.

[٢٧٨] ر أ + حينئذ.

وأما **القسم الثاني** وهو أن تكون المتصلة صغرى والأوسط مقدمها؛ فإن كانت المقدمتان موجبتين أنتج مانعة الخلو مثلها لاستازام امتناع الخلو عن الملزوم دائما أو في الجملة امتناع الخلو عن اللازم كذلك، ومانعة الجمع متصلة جزئية من عين الأصغر، ونقيض الأكبر لاستلزام الأوسط لكل واحد منهما. وإن لم تكونا موجبتين؛ فإن كانت المنفصلة سالبة أنتج مانعة الجمع مثلها لاستلزام جواز الجمع مع الملزوم دائما أو في الجملة جواز الجمع مع اللازم كذلك. ومانعة الخلو لا تنتج شيئا لجواز تساوي الطرفين كالحيوان والحساس بتوسط المتحرك، وتعاندهما كالحيوان والحجر بتوسط الإنسان. وإن كانت المتصلة سالبة أنتج مانعة الخلو، والمقدمتان كليتان مثلها، وإلا استلزم نقيض الأكبر للأصغر، وأنتج مع استلزام نقيض[٢٧٩] الأكبر للأوسط استلزام الأوسط للأصغر من الثالث المناقض للصغرى، ومانعة الجمع أيضا، وإلا استلزم عين الأصغر لنقيض الأكبر. وأنتج مع استلزام نقيض الأكبر للأوسط استلزام عين الأصغر للأوسط المنعكس إلى نقيض الصغرى.

وأما إذا كانت إحدى المقدمتين جزئية؛ فإن كانت المنفصلة جزئية أنتج مانعة الخلو فقط لما مرّ، وإن كانت المتصلة جزئية لا تنتج شيئا لجواز تلازم[٢٨٠] الطرفين كالإنسان والحيوان[٢٨١] بتوسط اللافرس،[٢٨٢] وتعاندهما /[٣٠ظ] كالإنسان واللاإنسان بتوسط الحيوان.[٢٨٣] وإن كانت المنفصلة مانعة الجمع فسواء كانت المقدمتان كليتين أو إحديهما جزئية أنتج القياس سالبة جزئية مانعة الخلو، وإلا لكان الأوسط مستلزما للأصغر لاستلزامه لنقيض الأكبر المستلزم إياه حينئذ. والنتيجة تتبع أخس المقدمتين في الكم والكيف.

---

[٢٧٩] ف – نقيض، صح هامش ف.

[٢٨٠] م: تساوي.

[٢٨١] م: الناطق.

[٢٨٢] ر: اللاناطق.

[٢٨٣] م: اللاحيوان.

وأما **القسم الثالث** وهو أن تكون المتصلة كبرى والأوسط تاليها فهو مثل الأول.

والقسم الرابع مثل الثاني إلا في شيء واحد وهو استلزام القياس المتصلة[٢٨٤] من عين أحد الطرفين، ونقيض الآخر، فإنه[٢٨٥] في القسم الثالث كما في الثاني، والرابع كما في الأول. وأما المنفصلة الحقيقية، فإن كانت موجبة فينتج إنتاج كل واحدة من المتصلتين لكونها أخص من كل منهما، ووجوب استلزام الخاص لما يستلزمه العام، وإن كانت سالبة فلا ينتج شيئا؛ لأنها لو أنتجت في قياس ما نتيجة ما لأنتجت سالبة كل واحدة من المنفصلتين تلك النتيجة في ذلك القياس لكون كل واحدة منهما أخص من السالبة الحقيقية. وقد عرفت أنه لا تنتج كلتاهما في شيء من هذه الأقيسة نتيجة ما بعينها.

[٣. ١. ٢. ٥. ٢. القسم الثاني: الأوسط جزء غير تام من كل منهما]

وإن كان المشترك جزءا غير تام من كل واحدة من المقدمتين فأربعة أقسام؛ لأن المتصلة إما صغرى أو كبرى، وعلى التقديرين فالأوسط إما جزء من مقدمها أو تاليها. ويشترط في الكل [١] إيجاب المنفصلة، ونتيجته متصلة من الجزء غير المشارك من المتصلة، ونتيجة التأليف بين الجزء المشارك منها ومن[٢٨٦] المتصلة ومنفصلة[٢٨٧] من الجزء[٢٨٨] غير المشارك من المنفصلة، ونتيجة التأليف من الجزء المشارك منها ومن المتصلة، /[٣١و] ولكن بعد استجماع الشرائط في المتشاركين. وأنت بعد إحاطتك بما سلف قادر على تفصيل القول في[٢٨٩] ضروبه في الأقسام الأربعة.

---

[٢٨٤] م: وهو أن المتصلة اللازمة.

[٢٨٥] م: فإنها.

[٢٨٦] أ: وبين.

[٢٨٧] ر – ومنفصلة، صح هامش ر.

[٢٨٨] ر: جزء.

[٢٨٩] م: على.

[٣. ١. ٢. ٥. ٣. القسم الثالث: الأوسط جزء تام من إحديهما غير تام من الأخرى]

وإن كان المشترك تاما[٢٩٠] من إحدى المقدمتين غير تام من الأخرى، وذلك إنما يتحقق أن لو كان أحد طرفي إحدى المقدمتين شرطية هي والمقدمة الأخرى[٢٩١] تتشاركان في أحد الطرفين. وحينئذ يكون حكمه حكم القياس المركب من الحملي والمنفصل إن كان الأوسط جزءا تاما من المتصلة، ويكون المتصل فيه مكان الحملي كقولنا: كلما كان (ا) (ب) ف(ج) (د)، ودائما إما كلما كان (ج) (د) ف(هـ) (ز) أو (ح) (ط) ينتج إما كلما كان (ا) (ب) ف(هـ) (ز) وإما (ح) (ط). وحكم القياس المركب من الحملي والمتصل إن كان الأوسط جزءا تاما من المنفصلة، ويكون المنفصل فيه مكان الحملي كقولنا: دائما إما (ا) (ب) أو (ج) (د)، وكلما كان كلما كان[٢٩٢] (ج) (د) ف(هـ) (ز) ف(ح) (ط) ينتج قد يكون إذا كان (ح) (ط) فإما (ا) (ب) أو (هـ) (ز). فإذن كل واحد منهما أنتج نتيجة ذلك[٢٩٣] القسم الذي رجع إليه إلا أن نتيجة التأليف بين تلك الشرطية والمقدمة الأخرى موضوعة مكان نتيجة التأليف من[٢٩٤] الحملية والجزء المشارك من المقدمة الأخرى الشرطية.

[٣. ٢. القياس الاستثنائي]

والقياس الاستثنائي مركب من مقدمتين: إحديهما شرطية والأخرى وضع لأحد طرفيها أو رفع له حتى يلزم وضع الآخر أو رفعه. وليس يجب أن تكون المقدمة الأخرى حملية لجواز تركب الشرطية

---

[٢٩٠] م – تاما.

[٢٩١] ر ف: والأخرى.

[٢٩٢] ر – كلما كان.

[٢٩٣] ر ف أ – ذلك.

[٢٩٤] ف: بين.

من شرطيتين؛ لكن يجب إيجاب الشرطية، ولزومية المتصلة، وكلية إحدى المقدمتين إن لم يكن وقت الشرط بعينه وقت الوضع والرفع.

ثم الشرطية الموضوعة فيه [١] إن كانت متصلة فاستثناء عين المقدم ينتج عين التالي، واستثناء /[٣١ظ] نقيض التالي نقيض المقدم، وإلا لبطل اللزوم. وأما استثناء نقيض المقدم وعين التالي فلا ينتجان لاحتمال كون التالي أعم من المقدم، وامتناع استلزام رفع الأخص رفع الأعم، ووضع الأعم وضع الأخص. وإن كانت منفصلة؛ [٢] فإن كانت حقيقية فاستثناء عين أي جزء كان ينتج نقيض الآخر لامتناع الجمع، واستثناء نقيض أي جزء كان ينتج عين الآخر لامتناع الخلو، [٣] وإن كانت مانعة الجمع[٢٩٥] فاستثناء العين ينتج النقيض لامتناع الجمع، واستثناء النقيض لا ينتج العين لجواز الخلو، [٤] وإن كانت مانعة الخلو فبالعكس.

[٣. ٣. لواحق القياس]

والقياس المركب عبارة عن تركيب مقدمات ينتج بعضها نتيجة تلزم منها ومن مقدمة أخرى نتيجة أخرى، وهلمّ جرا إلى أن يحصل[٢٩٦] المطلوب. وهو [١] إما موصول وهو الذي يذكر فيه[٢٩٧] النتائج تارة لكونها نتيجة، وتارة لكونها مقدمة لما بعدها،[٢٩٨] [٢] وإما مفصول وهو الذي يطوي فيه[٢٩٩] النتائج.

---

[٢٩٥] م – واستثناء نقيض أي جزء كان ينتج عين الآخر لامتناع الخلو وإن كانت مانعة الجمع.

[٢٩٦] م: حصل.

[٢٩٧] ر ف: فيها.

[٢٩٨] ف – لما بعدها.

[٢٩٩] ر ف م: فيها.

وقياس الخلف وهو الاستدلال بامتناع أحد النقيضين على حقية[٣٠٠] الآخر، وهو مركب من قياسين: أحدهما اقتراني مؤلف من شرطية: مقدمها نقيض المطلوب وتاليها لازم نقيضه، وحملية صادقة في نفس الأمر، والثاني استثنائي مؤلف من متصلة: مقدمها نقيض المطلوب وتاليها أمر محال، وهي نتيجة القياس الأول، وحملية هي رفع التالي المحال.[٣٠١] وأما ردّه إلى المستقيم فهو أن يؤخذ نقيض التالي المحال ويقرن بالمقدمة الصادقة، فينتج المطلوب على الاستقامة؛ لكن لا يجب أن يرتدّ عند الاستقامة /[٣٢و] إلى الشكل المستعمل في الخلف.

وقياس العكس هو إبطال إحدى المقدمتين بقياس مؤلف من نقيض النتيجة أو ضدّها والمقدمة الأخرى.

وقياس الدور هو أن تأخذ النتيجة بعينها وتضم إلى عكس إحدى المقدمتين لتنتج الأخرى.

واكتساب المقدمات بأن تضع طرفي المطلوب، وتطلب كل ما يمكن انتسابه إلى كل واحد منهما، وكل ما يمكن انتساب كل واحد منهما إليه بأحد الوجوه الخمسة، ثم تطلب وسطا يقتضي انتسابه إليهما أو بالعكس أو انتسابه إلى أحدهما، وانتساب الآخر إليه انتساب الأكبر إلى الأصغر على الوجه المطلوب.

وتحليل القياس وهو أن تضع المطلوب والقول الذي جعلوه منتجا له، فإن لم تجد فيه مقدمة تشارك المطلوب لم يكن منتجا له، وإن وجدتها؛ فإن كان الاشتراك في كل واحد من الحدين كان القياس استثنائيا، فلا بد وأن تضع المقدمة الاستثنائية من الجزء الذي به تباين تلك المقدمة المطلوب، وإن كان في أحد الحدين كان اقترانيا. ثم أنظر أنه موضوع المطلوب أو محموله لتتميّز الصغرى عن

٣٠٠ م: حقيقة.

٣٠١ ر ف – المحال.

الكبرى، ثم ضم إلى الجزء الآخر من المقدمة الجزء الآخر من المطلوب على أحد وجوه التأليفات المذكورة لتتميّز المقدمات بالفعل، وشكل القياس.[٣٠٢]

والاستقراء هو إثبات الحكم الكلي بواسطة ثبوته في بعض الأفراد كقولنا: كل حيوان يحرّك فكّه الأسفل عند المضغ؛ لأن الدوابّ والطيور كذلك، وهو لا يفيد اليقين لاحتمال أن يكون حال ما لم يستقر بخلاف ما استقرى كالتمساح في المثال.

وكل قياس ينتج بالذات مقدمة فإنه ينتج بالعرض الجزئي الذي تحتها، وعكسها، وعكس نقيضها، وكذب نقيضها، /[٣٢ظ] وبالجملة كل ما يلزمها من اللوازم، ويسمى ذلك استغزارا.

والتمثيل هو إثبات الحكم في جزئي لثبوته في جزئي آخر لمعنى مشترك بينهما. وأثبتوا علّيته بالدوران والترديد الذي لا يكون بين المتناقضين، كقولهم: العلة إما المشترك أو معنى كذا، والثاني باطل، فتعين الأول؛ وكلاهما ضعيفان: أما الدوران فلأن الجزء الأخير وسائر الشرائط المساوية دار معه الحكم وجودا وعدما مع أن شيئا منها ليس بعلة له، وأما الثاني فلا نسلم انحصار العلة فيما ذكروه من الأمرين لجواز أن لا يكون الحكم معلّلا بعلة أو إن كان معللا بها لكن بمجموعهما[٣٠٣] أو شيء[٣٠٤] خارج عنهما. ثم بعد تسليم علية المشترك لثبوت الحكم في محل الوفاق، ووجوده في محل النزاع لا يلزم منه الحكم في محل النزاع لجواز أن تكون خصوصية محل الوفاق شرطا لعليته[٣٠٥] أو خصوصية محل النزاع مانعة منها.

---

[٣٠٢] أ + والنتيجة.

[٣٠٣] ر: مجموعها.

[٣٠٤] أ: بشيء.

[٣٠٥] ر ف م: لعلية.

[٣. ٤. أقسام القياس بحسب مواده]

وأقسام القياس بحسب مواده اثنا عشر؛ لأنها إما يقينيات أو غير يقينيات، واليقين هو اعتقاد أن الشيء كذا مع اعتقاد أنه لا يمكن أن يكون إلا كما اعتقده مع مطابقته للواقع وامتناع تغيره. واليقينيات ستة أنواع:

النوع الأول الأوليات وهي قضايا يكون تصور طرفيها كافيا في جزم العقل بنسبة محمولاتها إلى موضوعاتها كقولنا: الكل أعظم من الجزء.

النوع الثاني المشاهدات وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة قوى ظاهرة أو باطنة مثل حكمنا بأن الشمس مضيئة وأن لنا خوفا وغضبا وجوعا وعطشا، والتي نحكم بها بواسطة القوى الباطنة تسمى وجدانيات.

النوع الثالث المجرّبات وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة مشاهدات متكرّرة موقعة لليقين وينضمّ إليها قياس خفي وهو أنه /[٣٣و] لو كان اتفاقيا لما كان دائما ولا أكثريا كحكمه[٣٠٦] بأن شرب السقمونيا مسهل.

النوع الرابع الحدسيات وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة حدس قوي، يحصل من النفس بسبب مشاهدة القرائن دون الأثر، موجب لليقين كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف هيآت تشكل النور فيه بسبب قربه وبعده منها. والحدس هو سرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب، والفرق بينه وبين التجربة هو أن التجربة تتوقف على فعل يفعله الإنسان ليعرف بواسطته المطلوب، والحدس لا يتوقف على ذلك.

---

[٣٠٦] ر: كحكم.

النوع الخامس المتواترات وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة كثرة الشهادات بعد شعوره بعدم امتناعها، وأمنه من التواطؤ عليها، وانتهائها بالآخرة إلى المشاهدة كحكمه بوجود مكة وبغداد، ولا ينحصر مبلغ الشهادات الموجبة لليقين في عدد، فربّ عدد يفيد اليقين لشخص لا لآخر، وفي قضية دون أخرى، وأكثر منه لا يفيد لا لذلك الشخص ولا في تلك القضية؛ بل اليقين هو القاضي بكمال العدد. واليقين المستفاد من الثلاثة الأخيرة ليس حجة على الغير؛ إذ ربما لم يحصل[٣٠٧] اليقين بسبب ذلك.

السادس قضايا قياساتها معها وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة لا يعزب عنه الذهن عند تصور الحدود كقولنا: إن الأربعة زوج لانقسامها بمتساويين فالانقسام بمتساويين وسط حاضر في الذهن.

والقياس المؤلف من هذه الستة تسمى برهانا، فهو إذن قول مؤلّف من مقدمات يقينية لإنتاج يقيني. وهو [١] إما **لمّي** وهو الذي الحد الأوسط فيه علة لنسبة محمول النتيجة إلى موضوعها عينا وذهنا أي يكون معطيا للمّية تلك النسبة في نفس الأمر، وفي تصديق /[٣٣ظ] العقل بها كقولنا: هذا الشخص متعفّن الأخلاط، وكل متعفّن الأخلاط فهو محموم، فهذا الشخص محموم، فتعفن الأخلاط علة لثبوت الحمى للشخص المذكور في الخارج ولحكم العقل. [٢] وإما **إنّي** وهو الذي الحد الأوسط فيه[٣٠٨] علة للنسبة المذكورة ذهنا فقط أي يكون معطيا لإنّية الوجود لا للمّية تلك النسبة في الخارج كقولنا: هذا الشخص محموم، وكل محموم متعفّن الأخلاط، فهذا الشخص متعفّن الأخلاط. فالحمى ليس علة لتعفّن الأخلاط الشخص[٣٠٩] المذكور، وإنما هي[٣١٠] علة لجزم الذهن بتعفّن أخلاطه. وليس يجب في برهان اللمّ أن يكون الأوسط علة للأكبر مطلقا؛ بل أن يكون علة لوجوده في الأصغر.

---

[٣٠٧] ر ف أ + له.

[٣٠٨] م أ – فيه.

[٣٠٩] ر: لشخص.

[٣١٠] ر أ: هو.

وأما غير اليقينيات فأيضا ستة أنواع:

النوع الأول المشهورات وهي قضايا يحكم العقل بها لعموم اعتراف الناس بها إما لمصلحة عامة أو رقة[٣١١] أو حمية أو قوى[٣١٢] وانفعالات من عادات وشرائع وآداب كقولنا: العدل حسن، والظلم قبيح. والفرق بينها وبين الأوليات هو أنا إذا جرّدنا أنفسنا عن جميع الهيآت النظرية والعملية، وقدرنا أنا خلقنا الآن دفعة من غير أن شاهدنا أحدا، ولا مارسنا عملا، ثم عرض علينا هذه القضايا فإنا[٣١٣] لا نحكم بها بخلاف الأوليات. ومن المشهورات ما يؤثّر في النفس عند الورود عليها،[٣١٤] ثم إذا التفتت إليها يبطل أثره كقولك: أنصر أخاك ظالما أو مظلوما.[٣١٥] وعلم منه أنها قد تكون كاذبة وقد تكون حقة صادقة.[٣١٦]

النوع الثاني المسلمات وهي قضايا تؤخذ من الخصم ليبنى عليها الكلام في إبطال مذهبه أو[٣١٧] دفعه، حقة كانت أو باطلة كتسليم الفقيه كون القياس والإجماع /[٣٤و] وغيرهما من القواعد حجة، والمهندس امتناع إحاطة خطين مستقيمين بسطح واحد. والقياس المؤلف من هذين النوعين يسمى جدلا، والغرض منه إقناع من هو قاصر عن درجة البرهان، وإلزام الخصم، ودفعه.

النوع الثالث المقبولات وهي قضايا تؤخذ من شخص معتقد فيه إما لأمر سماوي أو مزيد عقل ودين كالمأخوذات من السلف وعلماء الوقت.

---

[٣١١] ر ف أ: لرقة.

[٣١٢] ر ف أ: لقوى.

[٣١٣] ر ف – فإنا.

[٣١٤] ر ف – عليها.

[٣١٥] ر + وقيل: نصرة الظالم منعه عن الظلم.

[٣١٦] م – صادقة.

[٣١٧] م – إبطال مذهبه أو.

النوع الرابع المظنونات وهي قضايا يحكم العقل بها اتباعا للظن. والظن هو الحكم بالشيء مع الشعور بإمكان نقيضه كقولك: فلان يطوف بالليل[٣١٨] فهو سارق. والقياس المؤلف من هذين النوعين يسمى الخطابة، والغرض منه ترغيب المستمع فيما ينفعه من تهذيب الأخلاق، وأمر المعاد، وحثّه على مواظبة العبادات، والزيادة في الصدقات.

النوع الخامس المخيّلات وهي قضايا تؤثر في النفس حالة الورود عليها تأثيرا عجيبا من قبض أو بسط، صادقة كانت أو كاذبة كقولك: الخمر ياقوت سيّال، والعسل مرّة مقيئة، فترغب النفس في الأول وتنفر عن الثاني. والقياس المؤلف منها يسمى شعرا، والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير، وتروّجه[٣١٩] الأصوات الطيبة، والألحان الحسنة.

النوع السادس الوهميات وهي قضايا كاذبة يقضي بها الوهم الأنساني في أمور غير محسوسة؛ إذ الوهم تابع للحس، فحكمه في غير المحسوس يكون كاذبا كقولك: كل موجود مشار إليه، ولولا أن العقل والشرائع عزلتها لعدّت من الأوليات. وإنما عرف كذبها؛ لأن الوهم يساعد العقل في مقدمات منتجة لنقيض حكمه، ثم إذا وصلا إلى النتيجة نكص الوهم، وأنكر مقتضى حكمه. والقياس المؤلف /[٣٤ظ] منها يسمى سفسطة، والغرض منه إفحام الخصم وتغليطه.

والمغالطة قياس تفسد صورته أو مادته: أما فساد الصورة فبأن لا يكون على شكل من الأشكال أو[٣٢٠] إن كان عليه؛ لكن لا يكون على ضرب منتج، وأما فساد المادة فبأن تكون المقدمة [١] نفس المطلوب؛ لكن بُدِّل أحد طرفي المطلوب بلفظ يرادفه، وجعل وسطا كقولنا: كل إنسان بشر، وكل بشر ضحاك؛ [٢] أو كاذبة تشبه الصادقة إما من جهة اللفظ أو من جهة المعنى: أما الاشتباه اللفظي فإنما يقع

---

[٣١٨] ف – بالليل، صح هامش ف.

[٣١٩] أ + الوزن و.

[٣٢٠] أ: و.

في الألفاظ المشتركة كقولنا: الفرس المنقوش فرس، وكل فرس حيوان، وأما الاشتباه المعنوي فبأن لا يعتبر وجود الموضوع في القضية الموجبة كقولك: كل إنسان وفرس فهو إنسان، وكل إنسان وفرس فهو فرس؛ [٣] أو توضع القضية الطبيعية مكان الكلية كقولنا: الإنسان حيوان، والحيوان جنس.

ومن حملة المغالطات جعل الأمور الذهنية عينية،[٣٢١] والعينية ذهنية. فعليك الالتفات إليها، فإن بها[٣٢٢] ينحل لك كثير من الشبه، سيما الواردة في كتب الإمام. والمستعمل للمغالطة يسمى سوفسطائيا إن استعملها في مقابلة الحكيم، ومشاغبيا إن استعملها في مقابلة الجدلي.

[٤. الخاتمة في أجزاء العلوم]

وأما الخاتمة ففي أجزاء العلوم وما يتعلق بها. أجزاء العلوم ثلاثة: موضوع ومبادئ ومسائل. أما الموضوع فهو لكل علم ما يبحث في ذلك العلم عن أعراضه الذاتية أعني ما يلحقه لذاته، ولما يساويه أو لجزء من أجزائه كالمقدار للهندسة، والعدد للحساب.

وأما المبادئ فحدود الموضوع[٣٢٣] وأجزاؤه وأعراضه الذاتية، وهي تفيد تصور[٣٢٤] ما لا يكون بيّن التصور كقولنا: إن النقطة /[٣٥و] شيء ذو وضع لا جزء له. والمقدمات التي ألّف منها قياساته وهي إما بينة بنفسها، وإما غير بينة ولكن يأخذها المتعلم على سبيل وضع وتسليم إلى أن يبرهن في علم آخر أو فيه بعد حين، فما كان من هذه المقدمات يتسلم من غير عناد يسمى أصولا موضوعة كقولنا: النفي والإثبات لا يجتمعان، والخط الواحد لا يكون على استقامة خطين وما كان مع عناد يسمى مصادرات

[٣٢١] م: عينيته.

[٣٢٢] ر ف أ: به.

[٣٢٣] ر: تحديد للموضوع.

[٣٢٤] أ – تصور.

كقول أوقليدس: إذا وقع خط على خط[٣٢٥] قصير[٣٢٦] الداخلتين في جهة أقل من القائمتين فإن الخطين إذا أخرجا في تلك الجهة يلتقيان.

والمبادئ إما عامة لجميع العلوم كالأوليات أو خاصة بعلم علم، وهي التي موضوعاتها موضوع ذلك العلم أو نوع منه أو عرض ذاتي له، ومحمولاتها أعراض ذاتية كقولنا: كل مقدار مساو لآخر أو مخالف له، فإن ذلك مبدأ خاص بالهندسة.[٣٢٧] والعامة إنما يستعمل مخصصة كقولنا: خطا (ا) (ب) مساويان لـ(ج)، وكل خطين مساويين لـ(ج) فهما متساويان.

وأما المسائل فهي القضايا الخاصة بعلم علم[٣٢٨] المشكوك فيها المطلوب برهانها في ذلك العلم. وموضوعاتها [١] إما موضوع ذلك العلم كقولنا: كل مقدار مشارك لآخر أو مباين له، [٢] أو هو مع عرض ذاتي كقولنا: كل مقدار وسط في النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطرفان، [٣] أو نوعه كقولنا: كل خط يمكن تنصيفه، [٤] أو نوعه[٣٢٩] مع عرض ذاتي له كقولنا: كل خط قام على خط فإن الزاويتين الحادثتين على جنبتيه إما قائمتان أو مساويتان لهما، [٥] أو عرض /[٣٥ظ] ذاتي له كقولنا: كل مثلث فإن زواياه الثلاث مثل قائمتين. وأما محمولاتها فخارجة عن موضوعاتها وإلا لكان المقوّم مطلوبا بالبرهان.

والعلوم المتباينة هي التي موضوعاتها مختلفة في الذات والجنس كالحساب والطبيعي، والمتناسبة هي التي موضوعاتها متفقة [١] إما في الجنس كالهندسة والحساب، [٢] أو في الذات مع

---

[٣٢٥] ر ف أ: خطين.

[٣٢٦] أ: وصير.

[٣٢٧] أ: للهندسة.

[٣٢٨] ف – علم.

[٣٢٩] أ: نوع.

اختلاف جهة التخصيص كالطبيعي والهيئة، فإن موضوع كل منهما[٣٣٠] الجسم؛ لكن الطبيعي ينظر فيه من حيث إن له مبدأ حركة وسكون، وصاحب الهيئة من حيث إن له مقدارا أو شكلا ووضعا، [٣] أو مختلفة بالعموم والخصوص وذلك على وجوه؛ لأن موضوع العلم الخاص [١] إما نوع موضوع العلم العام كالمجسمات والهندسة، [٢] وإما موضوع العلم[٣٣١] العام مع عرض ذاتي كالطب والطبيعي، [٣] أو مع عرض غريب كالأُكَر المتحركة والأكر. وأما اتفاقهما في الذات بدون اختلاف اعتبار ما فمحال وإلا لاتحد العلمان.

وليس على صاحب علم ما إثبات موضوع علمه، ولا إثبات مبادئه في ذلك العلم وإلا لانتقل الكلام إلى غيره؛ بل فيما فوقه أو فيما تحته مع اختلاف الجهة دفعا للدور، وإن بينة فيه فيجب أن يكون بغير ما توفق على المبدأ لاستحالة الدور.

ونقل البرهان [١] إما للاشتراك في المبادئ، وإن كان ما يقال: إن علوما يشترك في المبادئ؛ قول مجازي لما عرفت أن المبادئ العامة لا تستعمل إلا مخصصة، [٢] وإما بسبب تخصيص ما دلّ عليه البرهان بصفة أو إضافة كالبرهان على المخروط، فإنه بعينه برهان عليه من البصر.

ويجوز اشتراك علمين في مسئلة واحدة كاشتراك الطبيعي والهيئة في كرّية الأجسام؛ لكن أحدهما /[٣٦و] وهو الطبيعي يعطي اللمية والآخر الإنية. وترتب العلوم في العموم والخصوص لترتب موضوعاتها كذلك، وينتهي إلى ما لا أعم من موضوعه وهو الإلهي الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود.

---

[٣٣٠] ر: منها.

[٣٣١] ف م – العلم.

والحد لا يكتسب بالبرهان وإلا لكان المحدود أصغر والحد أكبر، ولا بد من وسط يقتضي نسبة الأكبر إلى الأصغر،[٣٣٢] فهو إن كان أعم من الأصغر والأكبر مساو له أو أعم فكان الحد أعم من المحدود، وإن لم يكن أعم؛ فإن حمل عليه على أنه حد له كان للشيء الواحد حدان: أحدهما وسط في نسبة الآخر إليه، وإن حمل على[٣٣٣] أنه حد له فالأكبر إن حمل عليه على أنه حد لما ثبت له الأوسط كان الكبرى عين المطلوب،[٣٣٤] وإن حمل على أنه ثابت لما ثبت له الأوسط يلزم ثبوته للمحدود؛ لكن لا يلزم منه كونه حدا له، وإن حمل على[٣٣٥] أنه حد الأوسط لا يلزم[٣٣٦] منه[٣٣٧] كونه حد الأصغر؛ لأن حد الأوسط لا يجب أن يكون حد الأصغر.[٣٣٨]

[٤. ١. المطالب]

والمطالب ثلاثة:[٣٣٩] [١] مطلب ما وهو الذي يطلب به معنى الاسم كقولنا: ما الخلاء؟ وما العنقاء؟ أو حقيقة الذات الموجودة كقولنا: ما الحركة؟ وما الزمان؟، [٢] ومطلب هل وهو إما بسيط وهو الذي يطلب به وجود أمر أو لا وجوده كقولنا: هل الجن موجود أو ليس؟ وإما مركب وهو الذي يطلب به كون الشيء بحال كذا أو ليس كقولنا: هل الإنسان موجود عالما أو ليس؟، [٣] ومطلب لِمَ وهو الذي يطلب به الحد الأوسط في القياس المنتج للمدعى أو علة وجود الشيء على ما هو عليه من وجوده فقط

---

[٣٣٢] ر – إلى الأصغر.

[٣٣٣] أ: لا على.

[٣٣٤] ر أ + لانحصار أفرادها في المحدود.

[٣٣٥] ر – على، صح هامش ر.

[٣٣٦] ر: يلزم.

[٣٣٧] أ – لا يلزم منه كونه حدا له وإن حمل على أنه حد الأوسط لا يلزم منه.

[٣٣٨] ر: حدا للأصغر.

[٣٣٩] ر: الثلاثة.

أو من وجوده بحال ما كقولنا: لم كانت الحركة موجودة؟ ولم كانت سريعة أو بطيئة؟. وأما سائر المطالب نحو: أيّ وكيف ومتى راجعة إلى مطلب هل المركب.

والقسم الأول من /[٣٦ظ] مطلب ما متقدم على جميع المطالب؛ لأن من لم يعرف مفهوم الاسم امتنع منه طلب حقيقته الموجودة أو وجوده أو اتصافه بصفة ما أو علة نسبته إلى غيره أو علة وجوده أو اتصاف وجوده[٣٤٠] بصفة ما، والقسم الثاني[٣٤١] متأخر عن هل البسيط؛ لأن طالب ذات الحركة إنما يطلب حقيقة أمر موجود، أما من يقول: هل حركة أو زمان؟ فقد فهم أولا ما يدل عليه هذان الاسمان؛ لأن الشك في وجود مفهوم اللفظ مع العلم بمدلوله جائز.

[٤. ٢. المغالطات]

ولنذكر عدة من المغالطات الواردة على الأصول وحلها.

الأولى ما قيل في عدم إنتاج الشكل الأول: إنه يصدق قولنا: الإنسان وحده ضحاك، وكل ضحاك حيوان مع كذب النتيجة.

الثانية ما قيل في صدق أحد المتباينين على الآخر صدقا جزئيا، وليكن المدعى: بعض الجسم ممتد في الجهات إلى غير النهاية، وبينوه بطريقين: أحدهما لو كذب ذلك لصدق لا شيء من الجسم بممتد في الجهات إلى غير النهاية، وانعكس إلى قولنا: لا شيء من الممتد في الجهات إلى غير النهاية بجسم،[٣٤٢] وهو باطل؛ لأن كل ممتد في الجهات إلى غير النهاية جسم،[٣٤٣] والثاني بالبرهان من الثالث والأوسط مجموع طرفيه.

---

[٣٤٠] ر: اتصافه.

[٣٤١] ر + منه.

[٣٤٢] ر: جسم.

الثالثة ما قيل في صدق أحد المتباينين على الآخر صدقا كليا، وبينوه بطريقين:

أحدهما وليكن المدعى فيه:[٣٤٤] صدق كل ثور ناهق أنه يصدق قد يكون إذا كان[٣٤٥] كل ثور فرسا فكل فرس حمار من الثالث والأوسط مجموع طرفيه،[٣٤٦] وكلما كان كل فرس حمارا فكل فرس ناهق، وهو ظاهر، وهما ينتجان كل ثور ناهق وإلا لصدق نقيضه، وانتظم إما مع /[٣٧و] الصغرى قياسا منتجا لقولنا: قد يكون إذا كان بعض الفرس ليس بناهق فكل فرس حمار، وعكسه يناقض الكبرى أو مع قولنا: قد يكون إذا كان كل ثور فرسا وكل فرس ناهق اللازم من المقدمتين لقولنا: قد يكون إذا كان[٣٤٧] بعض الفرس ليس بناهق فكل فرس ناهق، وهو محال.

الثاني وليكن المدعى فيه: كل فرس حمار أنه يصدق قولنا: قد يكون إذا كان كل فرس حمارا فكل حمار ناهق، وقد يكون إذا كان كل ناهق ثورا فكل ثور حمار، كلاهما من الثالث والأوسط مجموع طرفيه. والقول الأول يستلزم كل فرس ناهق، والثاني كل ناهق حمار لإنتاج نقيض كل منهما مع ذلك القول المحال، وهما ينتجان المدعى من الأول.

الرابعة ما قيل في بيان وجود الممتنع في الخارج: وهو أنه يصدق قولنا: قد يكون إذا كان الباري موجودا فشريكه موجود من الثالث والأوسط مجموع الطرفين؛ لكن الباري موجود دائما فشريكه موجود في الخارج.

---

[٣٤٣] ر – وهو باطل لأن كل ممتد في الجهات إلى غير النهاية جسم.

[٣٤٤] أ – فيه.

[٣٤٥] أ – كان.

[٣٤٦] في هامش ف: هكذا كلما كان كل ثور فرسا وكل فرس حمار فكل ثور فرس وكلما كان كل ثور فرسا وكل فرس حمار فكل فرس حمار وهما ينتجان قد يكون إذا كان كل ثور فرسا فكل فرس حمار. ((منه)).

[٣٤٧] ف – كل ثور فرسا وكل فرس ناهق اللازم من المقدمتين لقولنا: قد يكون إذا كان.

الخامسة ما قيل في بيان استلزام قول القائل: "كل كلامي في هذه الساعة كاذب" اجتماع النقيضين؛ لأنه إن صدق هذا القول لزم ترتب الكذب على كل فرد من أفراد كلامه، وهذا فرد منه فيكون كاذبا، وإن كذب لزم صدق قولنا: بعض أفراد كلامه في هذه الساعة صادق؛ لكن لم يوجد منه في هذه الساعة غير هذا الكلام؛ لأن المفروض كذلك، فيلزم صدقه وكذبه معا، فظهر أن اجتماع النقيضين لازم على كل واحد من التقديرين.

الجواب:

أما **الأولى** فإن الوحدة المقترنة بالصغرى جعلتها مركبة /[٣٧ظ] من موجبة وسالبة؛ لأن معناها كل إنسان ضحاك، ولا شيء من غير الإنسان بضحاك، والمنتج مع الكبرى المذكورة هو الموجبة فقط ونتيجتها[٣٤٨] صادقة.

أما **الثانية** فلا نسلم صدق كل ممتد في الجهات إلى غير النهاية جسم، وكل جسم وممتد في الجهات إلى غير النهاية جسم، وإنما يصدقان أن لو كان لهما موضوع إما محققا إن أخذ بحسب الخارج أو مقدّرا إن أخذ بحسب الحقيقة، وشرط فيه الإمكان، وإن أخذ بحيث يدخل فيه الممتنع منعنا كذب المدعى.

وأما **الثالثة** فمبنية على امتناع استلزام الشيء الواحد للنقيضين والملازمة الجزئية بينهما، وقد عرفت جوازهما[٣٤٩] عندنا فيما[٣٥٠] قبل.[٣٥١]

---

[٣٤٨] م أ: نتيجتهما.

[٣٤٩] ر + عند.

[٣٥٠] ر أ + قيل.

[٣٥١] ف – عندنا فيما قبل، صح هامش ف.

وأما **الرابعة** فقد عرفت في القياس الاستثنائي أن المتصلة إذا كانت جزئية يجب أن يكون الأستثناء كليا لينتج، ونحن لا نسلم وقوع مقدم[٣٥٢] ما ذكرتم من المتصلة الجزئية في جميع الأزمنة مع كل وضع يعرض له في الأحوال المذكورة؛ بل المعلوم وقوعه في جميع الأزمنة مع الأوضاع التي يعرض له في[٣٥٣] الأحوال الواقعة وذلك لا يفيد.

وأما **الخامسة** فلا نسلم أنه إن كذب ما ذكره من القضية الكلية يلزم أن يكون بعض أفراد كلامه صادقا في هذا الوقت، وهذا لأن صدق هذا القول إما عبارة عن اجتماع صدقه وكذبه أو مستلزم لصدقه وكذبه، والتلازم من الجانب الآخر أيضا ثابت، فيكون صدقه حينئذ مساويا لاجتماع صدقه وكذبه، وكيف كان يلزم من كذبه انتفاء هذا المجموع، وذلك لا يوجب صدق بعض أفراد كلامه لجواز أن يكون انتفاء المجموع بكون /[٣٨و] الكل كاذبا.

وليكن هذا آخر ما قصدنا إيراده في هذه الأوراق، والحمد لله واهب العقل[٣٥٤] بلا نهاية، والصلوة على محمد وآله بغير عدد وغاية.[٣٥٥]

[٣٥٢] ر: مقدمة.

[٣٥٣] أ + جميع.

[٣٥٤] ر ف: والحمد لواهب العقل.

[٣٥٥] ر ف + وسلم تسليما كثيرا؛ م: وقد فرغ من تأليفه يوم الأحد الثالث والعشرين من المحرم الميمون لسنة سبع وخمسين وستمئة، ومن نسخه محمد بن أبي الطيب الخادم بجوربدي يوم الجمعة الحادي والعشرين من جمادي الأولى لسنة المذكورة؛ ر: تمت الكتاب بعون الله تعالى تحريرا في اليوم السادس من شهر ذي الحجة الشريفة سنة ١٠٩٠؛ ف: تم كتابة هذه الرسالة بمدينة مراغة ثامن عشر جمادي الآخر سنة تسع وخمسين وستمئة هجرية.

المصادر والمراجعة

- **جامع الدقائق في كشف الحقائق؛**

أبو الحسن علي بن عمر نجم الدين الكاتبي القزويني الدبيراني (ت. ٦٧٥هـ/١٢٧٧م)

مخطوط، مكتبة سليمانية، حاجى بشير آغى، ٤١٨.

- **بحر الفوائد شرح عين القواعد؛**

أبو الحسن علي بن عمر نجم الدين الكاتبي القزويني الدبيراني (ت. ٦٧٥هـ/١٢٧٧م)

مخطوط، مكتبة سليمانية، راغب باشا، ١٤٨١.

- **منطق الملخص؛**

أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين فخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢٠٩)

تحقيق: احد فرامرز قراملكى وآدينه اصغرى نجاد، انتشارات دانشكاه إمام صادق، تهران ١٣٨١هـ/٢٠٠٣م.

- **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين؛**

أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين فخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢٠٩)

تحقيق: حسين أتاي، منتشرات الشريف الرضى، قم ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

- **الشفاء**: **القياس؛**

أبو علي حسين بن عبد الله بن سينا (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م)

تحقيق: سعيد زايد، مكتبة السماحة الآية الله العظمى المرعشي النجفي الكبرى، قم ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

- الأعلام؛

خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي (ت. ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م)

SONUÇ

İslam mantığı İbn Sîna'nın eserleriyle kendi özgün sistem ve problematiğini kazanmıştır. Fahreddin Râzî bu mantık birikimini iyi bir şekilde yorumlayıp imkan ve problemlerini belirgin hale getirmiş ve kendine özgü katkılarla daha ileri bir noktaya taşımıştır. Râzî tarafından sistemli bir şekilde ortaya konan ve kendisinin eserlerinde bilfiil uyguladığı tahkik yöntemi ile mantık ilmi Arap dil ilimlerinden sonra İslamî ilimlerin vazgeçilmez temel aracı haline gelmiştir. Râzî'nin kendine özgü görüş ve eleştirileri başta talebeleri olan Efdalüddin Hûnecî ve Zeynüddin Keşşî olmak üzere kendinden sonraki düşünürleri bir hayli uğraştırmıştır. Özellikle Hûnecî'nin eserleri doğu İslam dünyasında etkili olmuştur. Hûnecî'nin eserlerinden etkilenen önemli isimlerden biri de onun çağdaşı sayılabilecek Necmeddin Kâtibî'dir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kâtibî mantık alanında büyük oranda Efdalüddin Hûnecî'nin etkisinde kalmış, onun problem ve çözümleriyle ilgilenmiştir. Hûnecî gibi Kâtibî de şartlı kıyaslar, ters döndürme ve modaliteye özel bir ilgi duymaktadır. Hûnecî dışında Ömer b. Sehlan Sâvi, Zeynüddin Keşşî ve hocası Ebherî'nin de Kâtibî'nin eserlerinde etkisi görülmektedir. Ayrıca Kâtibî, Fahreddin Râzî'nin eserlerine yazdığı şerhlerle Râzî'nin mantık alanındaki yorum ve eleştirilerinin anlaşılmasına da büyük bir katkı sağlamıştır. Kâtibî'nin öğrencisi olduğunu bildiğimiz İbn Mutahhar Hillî ve Kutbüddin Şîrâzî de mantık alanında etkili olmuş isimlerdir.

Bu çalışmamız ile İslam felsefe ve mantık tarihinin Fahreddin Râzî sonrası dönemdeki en önemli isimlerinden biri olan Necmeddin Kâtibî'nin **Aynü'l-kavâid** isimli eserini tahkik edip mantıkî görüşlerini bu eser bağlamında ortaya koymaya çalıştık. Kâtibî'nin en meşhur ve yaygın eseri olan **Şemsiyye**'den daha hacimli olan bu eser bir diğer meşhur çalışması olan **Hikmetü'l-ayn** isimli eserinin mantık kısmı olmakla birlikte onun kadar ilgi görmemiş ve bu iki eser birbirinden bağımsız olarak çoğaltılarak ayrı iki eser hüviyeti kazanmıştır.

Çalışmamızın birinci bölümünde Kâtibî'nin mantık eserlerini tanıtmaya çalıştık. Mevcut şöhretine rağmen Kâtibî'nin **Şemsiyye** haricindeki tüm mantık

eserleri yazma halinde bulunmaktadır. Bundan dolayı ulaşabildiğimiz yazma eserler üzerinden bu eserleri tanıttık.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise **Aynü'l-kavâid** içerisinde bulunan dokuz mesele üzerinden Kâtibî'nin görüşlerini ele aldık. İkinci bölüm boyunca Kâtibî'nin mantık görüşlerini İbn Sînâ, Fahreddin Râzî ve Hûnecî'nin görüşleri ve sistemleriyle mukayese ettik. Kâtibî özellikle Hûnecî'nin **Keşfü'l-esrâr** isimli eserinden oldukça etkilenmiştir. Hem **Aynü'l-kavâid**'in konu düzeni hem de içeriği **Keşfü'l-esrâr** ile mukayese edildiğinde görülmektedir ki kendisine çok sık atıf yapmamasına rağmen Hûnecî Kâtibî'nin en temel kaynaklarından biridir. Kâtibî mantığın konusu, Râzî'nin tanım eleştirisine verilen cevaplar ve özellikle de şartlı önermeler barındıran kıyasların sistematik bir şekilde ele alınması gibi hususlarda Hûnecî'yi takip etmiştir. Ayrıca Kâtibî'nin Hûnecî'ye olan ilgisi, **Keşfü'l-esrâr**'a hacimli bir şerh yazmasında da kendisini göstermektedir.

Çalışmamızın son bölümünde ise **Aynü'l-kavâid**'in mevcut dört nüshasına dayanarak tahkik ettiğimiz metni okuyucuya sunduk. Bu nüshaların ikisi Türkiye'de biri İran'da sonuncusu ise İspanya'da bulunmaktadır. Yaptığımız bu neşir ile mantık söz konusu olduğunda **Şemsiyye** ile sınırlı kalan Kâtibî çalışmaları için yeni bir kaynak araştırmacıların hizmetine sunulmuştur.

İslam mantık tarihi içerisinde İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî sonrası birçok önemli isim bulunmaktadır. Efdalüddin Hûnecî, Esîrüddin Ebherî ve Necmeddin Kâtibî Râzî sonrası dönemin en önemli isimleri arasındadır. Hûnecî'nin **Keşfü'l-esrâr**'ı ve Ebherî'nin **Keşfü'l-hakâik**'i neşredilmiş olmasına rağmen Kâtibî'nin hacimli mantık eserleri halen yazma halinde kütüphanelerde neşredilmeyi beklemektedir. Kâtibî'nin eserleri üzerinde yapılacak çalışmalar İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî ile gelişen mantık birikimini aydınlatma açısından oldukça önemlidir. Özellikle Fahreddin Râzî'nin **Mülahhas** isimli eseri üzerine kaleme aldığı **Münassas**'ı, Hûnecî'nin **Keşfü'l-esrâr** adlı çalışması üzerine yazdığı **Şerhu Keşfi'l-esrâr**'ı ve en hacimli müstakil mantık eseri olan **Câmiü'd-dekâik**'i Kâtibî'nin neşredilmeyi bekleyen en önemli eserleridir.

KAYNAKÇA

Alper, Ömer Mahir: “Akledileni Akletmek: İslam Mantık Geleneğinde “İkinci Akledilirler”in Yorumu ve Osmanlıda Alımlanması Üzerine bir İnceleme”, **Nazariyat**, 1/2, 2015, s. 35-68.

Altaş, Eşref: **Fahreddin Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2009.

Arıcı, Mustakim: **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015.

Arıcı, Mustakim: “Entelektüel İlgilerin Kesişim Noktasında Felsefe ve Felsefe Eğitimi”, **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler** içinde, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İsam Yayınları, 2013, s. 725-775

Arıcı, Mustakim: “İbn Kemmûne’nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi”, **İÜİFD**, sy. 24, 2011, s. 41-78

Aydın, İbrahim Hakkı: **Fârâbî’de Bilgi Teorisi**, İstanbul, Ötüken, 2003

Aydın, Mehmet: “İslam Düşüncesinde Yalancı Paradoksu ve Hocazâde Bursevî’nin ‘Hallü Muglatati’l-Müsammâti bi’l-Cezri’l-Esamm’ Adlı Risalesi”, **DEÜİFD**, sy. 40 (2014/2), s. 167-213

Çaldak, Hüseyin: “Necmeddin Ali Bin Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî, Hayatı Eserleri ve Şemsiyyesi”, **CÜİFD**, sy. 3, 1999, s. 491-508

Ebu Hamid Gazzâlî: **el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl**, Bulak, el-Matbaatü’l-Emîriyye, 1322

Ebu’l-Berekât Bağdâdî: **Kitâbu’l-Muteber fi’l-hikme**, Tahran, İntişârât-ı Danişgâh-ı İsfahan, 1415/1994

Efdalüddin Hûnecî: **Keşfü'l-esrar an gavâmizi'l-efkâr**, thk. Khaled el-Rouayheb, Tahran, Iranian Institute of Philosophy&Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2010

Esîrüddin Ebherî: **Tenzîlü'l-efkâr**, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 2562

Esîrüddin Ebherî: **Keşfü'l-hakâik fi tahrîri'd-dekâik**, thk. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, Çantay Yayınları, 1998

Fahreddin Râzî: **Mantıku'l-Mulahhas**, thk. Ahad Ferâmerz Karamelekî, Âdîne Asgarînejad, Tahran, İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 2003

Fârâbî: **Peri Hermeneias Muhtasarı**, trc. Mübahat Türker-Küyel, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990

İbn Haldun: **Mukaddime**, nşr. Dervîş el-Cüneydî, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995

İbn Mutahhar el-Hillî: **el-Kavâidü'l-celiyye şerhu er-Risaleti'ş-şemsiyye**, Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412

İbn Sînâ: **Mantığa Giriş**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayınları, 2013

Khaled el-Rouayheb, **The Development of Arabic Logic (1200-1800)**, Almanya, Schwabe Verlag, 2019

Kömürcü, Kamil: "Esîrüddin el-Ebheri'nin Muğalata'ya (Safsata) Bakışı", **İslami İlimler Dergisi**, c. 5, s. 2, 2010, s. 131-147

Köz, İsmail: **İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış doktora tezi, Ankara, 2000

Kuşlu, Harun: **Nasıriddin Tusi'de Önermeler Mantığı**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017

Kutbuddin Râzî: **Levâmiü'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr**, thk. Ebu'l-Kâsım Rahmânî, Tahran, Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1393

Kutbuddin Râzî: **Tahrîru'l-kavâidi'l-mantıkiye fî şerhi'r-risaleti'ş-Şemsiyye**, Tashih: Muhsin Bîdârfer, Kum, İntişarat-ı Bîdar, 1384/1964

Necmeddin Kâtibî: **Aynü'l-Kavâid**, Râgıb Paşa, nr. 1481; Malek, nr. 640

Necmeddin Kâtibî: **Bahrü'l-fevâid fî şerhi Ayni'l-kavâid**, Râgıb Paşa nr. 1481; Fatih, nr. 3237

Necmeddin Kâtibî: **Câmiü'd-dekâik fi keşfi'l-hakâik**, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa nr. 418

Necmeddin Kâtibî: **el-Mufassal fî şerhi'l-Muhassal**, Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim, nr. 821

Necmeddin Kâtibî: **el-Münassas fî şerhi'l-Mülahhas**, Süleymaniye Ktp., Râgıb Paşa, nr. 860; Şehit Ali Paşa, nr. 1680; Şehit Ali Paşa, nr. 1681; Yeni Cami, nr. 747; Meclis-i Şûrâ-yı Millî, nr. 856

Necmeddin Kâtibî: **er-Risaletü'ş-Şemsiyye**, (Kutbüddin Râzî şerhi ve Seyyid Şerif Haşiyesiyle birlikte) Tashih: Muhsin Bîdârfer, Kum, İntişarat-ı Bîdar, 1384/1964

Necmeddin Kâtibî: **Fevâid fi'l-mantık**, Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 1612

Necmeddin Kâtibî: **Hikmetü'l-ayn**, thk. Abbas Sadri, Tahran, Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1384/2005

Necmeddin Kâtibî: **Kâidetün li'l-Kâtibi**, Süleymaniye Ktp., Râgıb Paşa, nr. 1471

Necmedin Kâtibî: **Şerhu Keşfi'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr**, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 1417; Carullah, nr. 1418

Nûrânî, Abdullah: "Mutârâhât Mantıkiyye beyne'l-Kâtibî ve't-Tûsî", **Mantık ve Mebâhis-i elfâz**, ed. Mehdi Muhakkik, Tahran, Müessese-i Moteleât-ı İslamî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1974/1353

Ömer b. Sehlan es-Sâvî: **el-Besâiru'n-nasîriyye**, thk. Refik el-Acem, Beyrut, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1993

Özturan, Mehmet: **Müteahhirîn Dönemi Mantığında Tasavvurat Necmeddin el-Kâtibî ve Kutbuddin er-Râzî Örneği**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2013

Özturan, Mehmet: "İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım Mıdır?", **Nazariyat**, 4/3, 2018, s. 83-114

Özturan, Mehmet: "Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Risâle fî taksîmi'l-ilm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", **Nazariyat**, 1/2, 2015, s. 101-138

Platon, **Menon** (Diyaloglar içinde), İstanbul, Remzi Kitabevi, 2009

Pourjavady, Reza; Schimidtke, Sabine: **A Jewish Philosopher of Bagdad: Izz al-Dawla Ibn Kammuna and His Writings**, Leiden: Brill, 2006

Rescher, Nicholas**:** **Studies İn The History Of Arabic Logic**, London, University of Pittsburgh Press, 1963

Rescher, Nicholas: **Temporal Modalities İn Arabic Logic**, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1967

Sadrüşşerîa: **Ta'dîlu'l-ulûm**, Süleymaniye Ktp., Ragıb Paşa, nr. 724

Street, Tony: "Al-'Allâme al-Hillî (d. 1325) and the Early Reception of Kâtibî's Shamsîya", **Oriens**, 2016, sy. 44, s. 1-35

Street, Tony: "Arapça Mantık", **İslam Mantık Tarihi**, çev. Harun Kuşlu, s. 17- 114

Street, Tony: "Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Mantığına Yönelik Eleştirisi", **İslam Mantık Tarih**, çev. Harun Kuşlu, s. 151-170

Street, Tony: "İbn Sînâ Sonrası Bir Kıyas Tarihine Doğru: Rescherîn Arap Modal Mantığı ile İlgili Çalışmaları Üzerine Notlar", çev. İbrahim Çapak, **SÜİFD**, sy. 13, 2006, s. 197-218

Street, Tony: "İbn Sînâ ve Tûsî'de Mutlak Önermenin Çelişiği ve Döndürmesi", **İslam Mantık Tarihi**, çev. Harun Kuşlu, s. 171-185.

Street, Tony: "Kâtibî, Tahtânî and Shamsiyya", **The Oxford Handbook of Islamic Philosophy**, ed. Khaled el-Rouayheb, Sabine Schmidtke, New York, Oxford University Press, 2017, s. 348-375.

Street, Tony: "Mantık", **İslam Felsefesine Giriş**, ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2008, s. 273-293

Şavklıyıldız, Ayşe: "İbn Sînâ'da Şartlı Kıyasın Yapısı ve Epistemik Değeri", **SDÜİFD**, sy. 39, 2017/2 , s. 81-100

Şemseddin Semerkandî: **Kıstâsu'l-efkâr**, thk. Necmettin Pehlivan, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014

Taç, Afife Şeyma: **Teftâzânî'nin Tarif Teorisi**, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2019

Teftâzânî: **Şerhu'ş-Şemsiyye**, thk. Câdullah Besâm Salih, Amman, Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, 2016

Ubeydullah b. Fazullah el-Hâbîsî: **et-Tehzîb alâ Tehzîbi'l-mantık ve'l-kelâm**, yayına hazırlayan: Muhammed Abdülmecid Şurnûbî, Mısır, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1936

Zeynüddin Keşşî: **Hadâiku'l-hakâik**, Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 864